Le soufisme, voile et quintessence

Frithjof Schuon

– 1980 –

Table des matières

PRÉFACE **4**
ELLIPSE ET HYPERBOLISME DANS LA RHÉTORIQUE ARABE **7**
LA SYMBIOSE EXO-ÉSOTÉRIQUE **21**
PARADOXES D'UN ÉSOTÉRISME **43**
PRÉMISSES HUMAINES D'UN DILEMME RELIGIEUX **69**
SUR LES TRACES DE LA NOTION DE PHILOSOPHIE **81**
L'ÉSOTÉRISME QUINTESSENTIEL DE L'ISLAM **91**
DIMENSIONS HYPOSTATIQUES DE L'UNITÉ **113**
LETTRES ET AUTRES ÉCRITS INÉDITS **118**

PRÉFACE

« Voile » (*hijâb*) et « quintessence » (*lubâb*) : deux mots qui marquent une opposition dans l'ordre symboliste et doctrinal et qui se réfèrent respectivement à l'extérieur et à l'intérieur, ou à la contingence et à la nécessité. En discernant dans le soufisme un «voile», nous l'entendons ici, non dans le sens tout à fait général qui s'applique à toute expression du transcendant, mais dans un sens particulier qui est propre au soufisme historique du fait de sa solidarité avec une psychologie confessionnelle et avec un tempérament ardent. Aussi le terme d'« ésotérisme », dans ce cas, n'est-il pas totalement univoque; il doit s'interpréter à divers degrés ou sous différents rapports. C'est pour pouvoir rendre compte, sans entraves, du soufisme quintessentiel, que nous avons cru nécessaire de parler dans ce livre tout d'abord de certains voilements qui trop souvent empêchent de l'aborder sereinement et d'en dégager la véritable nature.

Quand on parle de « quintessence » doctrinale, il peut s'agir de deux choses : premièrement, de la partie la plus élevée et la plus subtile d'une doctrine, et c'est en ce sens que les soufis distinguent entre l'«écorce» (*qishr)* et la «moelle» (*lubb) ;* deuxièmement, d'une doctrine intégrale envisagée en ce qu'elle a de fondamental et de nécessaire, donc en faisant abstraction de tout revêtement et de toute superstructure. Pour rendre compte du soufisme, on peut en effet se borner, soit à traiter du mystère de l'« unicité du Réel » (*wahdat el-Wujûd),* soit à faire un «tour d'horizon» des éléments caractéristiques et partant indispensables de la doctrine globale ; il va de soi que les deux points de vue sont solidaires en principe, car chercher l'essentiel en lui-même, donc dans la simplicité, incite à le chercher aussi dans la complexité, et inversement. Le présent livre ne saurait dissocier les deux intentions.

D'aucuns ont pensé servir la réputation du soufisme, ou sauvegarder son mystère, en déclarant qu'il n'est pas un système comme les philosophies, qu'il se présente au contraire comme un ensemble de formulations et de symbolismes jaillis librement de l'intellect et de l'inspiration. Or, outre que l'un n'empêche pas l'autre, nous ne voyons pas ce qu'il y aurait de péjoratif dans la notion de système : chaque cosmos, de l'ordre des astres jusqu'au moindre cristal, est un système en ce sens que chacun reflète l'homogénéité de l'ordre principiel ; l'univers est tissé de nécessité et de liberté, de rigueur mathématique et de jeu musical, de géométrie et de poésie. Ce serait médire du soufisme que d'affirmer qu'il n'est en aucune manière susceptible de formulation systématique; qu'il

n'est pas, comme toute autre doctrine intégrale, un cristal qui capte la Lumière divine et la réfracte selon un langage à la fois particulier et universel.

Au demeurant, les expressions doctrinales ne sont pas censées être exhaustives, leur fonction étant simplement de fournir des points de repère pour une vérité complexe et en vue de l'inexprimable. C'est ce que les modernes n'ont jamais compris, eux qui reprochent aux anciennes doctrines d'être à la fois dogmatistes et insuffisantes; alors qu'en réalité une énonciation théorique ne peut être qu'une « indication allusive» *(ishârah)* dont les implications sont illimitées; elles le sont dans la mesure même où la thèse est fondamentale. Car il ne s'agit pas d'inventer la vérité, il s'agit de s'en ressouvenir.

L'objectivité est l'essence de l'intelligence, mais il s'en faut de beaucoup que l'intelligence soit toujours conforme à son essence. En fait, l'objectivité apparaît comme la qualité — ou la condition — quasi morale de l'intelligence; celle-ci n'est qu'habileté ou ingéniosité dès qu'elle se sépare de celle-là. L'ingéniosité peut être intéressée, elle peut servir une thèse quelconque; mais l'objectivité, par définition, ne saurait s'engager arbitrairement; elle n'en a d'ailleurs nul besoin puisqu'aucun paradoxe secondaire ne peut nuire à la vérité essentielle dont elle rend compte. L'homme peut avoir ses attachements, son instinct de conservation peut l'induire en erreur, et c'est pour cela que dans bien des cas, être objectif c'est un peu mourir; «il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité». Le présent livre contient des critiques qui à première vue ne sont nullement dans l'intérêt de sa thèse fondamentale, mais celle-ci n'a rien à craindre de constatations secondaires qui semblent la desservir, étant donné qu'une spiritualité ne saurait être substantiellement à la merci des imperfections humaines. « Si tu veux le noyau — dit Eckhart — tu dois briser l'écorce. »

Il y a un Islam «contingent» comme il y a un Islam «absolu». Afin de dégager le second de certains éléments discutables qui ne relèvent que du revêtement humain et non du Message en soi, nous sommes bien obligé de rendre compte du premier, d'autant que l'ésotérisme est en jeu; mais c'est de toute évidence l'Islam «absolu» qui nous importe, et c'est de lui que nous parlerons à partir du chapitre sur l'ésotérisme quintessentiel. La distinction entre une dimension qui est «absolue» et une autre qui est « relative » vaut évidemment pour toute religion, mais c'est du seul Islam que nous entendons traiter dans ce livre. En tout état de cause, seule la pure Révélation véhicule *de jure* l'ésotérisme : «de droit» et non «de fait» seulement.

*
* *

L'orthodoxie intrinsèque de l'Islam résulte de son Message : Dieu *(Allâh),* le Prophète *(Muhammad),* la Prière *(Çalât),* l'Aumône (*Zakât*), le Jeûne *(Çiyâm),* le Pèlerinage (*Hajj*); auxquels s'ajoute éventuellement la Guerre sainte *(Jihâd)*. Dieu : l'Absolu est réel, c'est-à-dire qu'il est la Réalité (*Haqq*), l'Etre

nécessaire *(el-Wujûd el-mutlaq),* donc Ce qui ne peut pas ne point être alors que les choses peuvent être ou ne pas être; unique, Il exclut tout ce qui n'est pas lui; total, Il inclut tout ce qui est possible ou existant ; il n'y a rien qui soit « à côté » de lui, et rien qui soit «en dehors» de lui. — Le Prophète : cette thèse énonce le principe même de la Révélation, de ses modes et de ses rythmes; s'il y a un Dieu et s'il y a des hommes, il y a nécessairement aussi les Messagers de Dieu. — La Prière : de même, s'il y a un Dieu et s'il y a des hommes, il y a nécessairement un dialogue; il est donné par cette confrontation même. — L'Aumône : ce principe résulte du fait que l'homme n'est pas seul, qu'il vit en société et qu'il doit savoir, et sentir, que «l'autre» aussi est « moi » ; d'où la nécessité de la charité à tous les niveaux — Le Jeûne : ce principe se fonde sur la nécessité du sacrifice; celui qui reçoit doit aussi donner, et en outre, le corps n'est pas tout, pas plus que le monde; l'esprit peut anoblir la matière mais celle-ci n'en est pas moins déchue. — Le Pèlerinage : c'est le principe du retour à la source, au sanctuaire primordial ; donc aussi au cœur. — La Guerre sainte : elle résulte du droit, et éventuellement du devoir, de défendre la Vérité; ésotériquement, ou même moralement, elle devient la lutte contre les ténèbres passionnelles et mentales; il faut vaincre le culte inné du monde et du moi afin de s'intégrer dans le règne de la Paix *(dar es-Salâm).*

Tous ces principes, qui confèrent à l'Islam son caractère incontestable et son universalité, se retrouvent en nous-mêmes ; leurs manifestations extérieures tirent toute leur signification — métaphysiquement et contemplativement parlant — de leurs archétypes à la fois transcendants et immanents.

ELLIPSE ET HYPERBOLISME DANS LA RHÉTORIQUE ARABE

Le style arabe favorise les tournures synthétiques et indirectes : l'ellipse, la synecdoque, la métonymie y abondent, de même que la métaphore, l'hyperbole et la tautologie. Le Sémite est porté à distinguer toujours entre une « essence » et une « forme » et n'hésite pas à sacrifier l'homogénéité de celle-ci à la véracité de celle-là; si bien que, dans les textes sémitiques de caractère religieux ou poétique, il faut toujours percevoir l'intention derrière l'expression et non pas la méconnaître à cause de quelque incohérence formelle; et il faut découvrir, non seulement l'intention spirituelle, mais aussi l'émotion qui en détermine le jaillissement et la concrétion verbale. Ainsi, l'hyperbole traduit souvent une émotion provoquée par la perception directe de la réalité spirituelle à définir; mais ce qui compte avant tout, c'est la fonction indicative de l'hyperbole à l'égard d'un rapport précis mais implicite, lequel donne à la proposition tout son sens et compense ou annule de ce fait l'apparence d'absurdité du mot à mot.

L'argument faisant valoir que les stylistes arabes exigent et la clarté logique et l'efficacité dialectique, — celle-ci relevant de la rhétorique soucieuse du contenu (*balâghah*) et celle-là de la rectitude formelle *(façâhah*), — cet argument, disons-nous, ne prouve rien contre la tendance sémitique à l'expression indirecte, puisque pour les Arabes, est clair ce qui à leur avis est bien dit; l'emploi fréquent du «déguisement» (*kinâyah*) montre au contraire que pour l'Arabe il est naturel d'« embellir» une expression en la rendant moins directe et, à son point de vue, d'autant plus riche. Il y a néanmoins dans le style arabe comme deux pôles, l'un correspondant pleinement à ce que nous venons de décrire et l'autre ayant un caractère plus abstrait ou plus logicien; ces deux pôles se sont cristallisés respectivement dans les écoles de Koufa et de Basra, la première se fondant sur les paradigmes scripturaires et ayant de ce fait un caractère imagé et empirique, et la seconde s'inspirant d'une conception plus principielle ou plus théorique du langage ; cette seconde rhétorique prédomine dans les écrits théologiques, scientifiques et philosophiques, y compris les traités strictement doctrinaux des soufis.

Mais ce qui nous préoccupe ici, c'est la langue arabe dans son expression la plus spontanée, avec son style métaphorique et volontiers hyperbolique, celui qui s'inspire de la Sounna et, consciemment ou non, de l'ancienne poésie.

Comme on ne peut s'empêcher de tenir compte du conditionnement ethnique ou psychologique d'une langue — à part son fondement proprement spirituel — nous ne saurions passer sous silence ici la noble impulsivité, et l'irréflexion de surface qui en résulte, des anciens Arabes, qui tiraient l'épée « pour un oui ou pour un non » ; cela est tellement vrai que le Koran a dû spécifier que Dieu n'en veut pas aux croyants pour leurs serments irréfléchis. Sur le plan du langage, le vice d'un hyperbolisme impulsif — surtout dans des contextes spirituels — déconcerterait gravement si l'on ne faisait pas la part d'un tempérament explosif, et noble dans sa sincérité même.

Nous avons fait allusion plus haut au caractère volontiers indirect de la rhétorique arabe ; il convient de nous y arrêter un peu plus longuement. L'injonction évangélique de ne pas jeter les perles aux pourceaux ni de donner le sacré aux chiens, outre sa signification universelle et évidente, marque en même temps — et comme par accident — un trait spécifiquement sémitique; la vérité directe et nue est à la fois trop précieuse et trop dangereuse, elle enivre et elle tue, elle risque d'être profanée et de susciter des révoltes ; elle est comme le vin qu'il faut sceller, et qu'en fait l'Islam prohibe, ou comme la femme qu'il faut couvrir, et qu'en fait l'Islam voile. Le style spirituel des Sémites est volontiers plein de réticences et de tournures indirectes, il est comme un jeu subtil de voilements et de dévoilements; la parole inspirée est une fiancée inviolable, l'aspirant doit la mériter même au niveau du simple langage[1]. La précaution ésotérique a donc imprégné toute la rhétorique arabe, elle a déterminé une sorte de pudeur ou de discrétion sur le plan de la manifestation verbale, en même temps qu'une esthétique particulière : c'est-à-dire qu'il y a là aussi une part de jeu ou d'art, de calligraphie musicale si l'on veut. Le langage apparaît à l'Arabe presque comme une fin en soi, une substance autonome, qui préexiste par rapport à ses contenus; comme l'Existence universelle, qui est son prototype, le langage nous enferme ontologiquement dans la vérité, que nous le voulions ou non ; avant tous les mots, son sens global est «Sois!» *(Kun),* il est divin en son essence. « Au commencement était le Verbe. »

Le voilement et le jaillissement sont comme les deux pôles complémentaires de la mentalité arabe en particulier et musulmane en général. L'esprit musulman est enraciné dans la certitude de l'Absolu et orienté vers cette certitude et son objet; mais cette conscience de la Vérité la plus haute et la

---

1 Cette mentalité, ou ce principe, évoque le symbolisme initiatique de Persée et d'Andromède, donc aussi de la victoire sur Méduse. Le symbolisme de la vérité-fiancée se retrouve notamment aussi dans le Cantique des Cantiques, ou encore, au point de vue iconographique, dans les «Vierges noires» : «Je suis noire et pourtant belle», dit également la Sulamite. La noirceur est le caractère secret, supraformel de la gnose, bien que, en certains cas — appliquée par exemple à la ville de Jérusalem — elle puisse avoir le sens négatif de détresse.

plus intransigeante a pour complément humain une émotivité d'autant plus fulgurante, laquelle se trouve d'ailleurs compensée par une profonde générosité; et nous pensons ici moins au tempérament des Bédouins en soi qu'à sa mise en valeur par l'Islam, c'est-à-dire que les deux caractères opposés et complémentaires que nous venons de mentionner relèvent du génie de l'Islam aussi bien — et même plus profondément — que de la mentalité positive de la race arabe. Ce ternaire «Vérité-Victoire-Générosité» décrit l'âme même du Prophète, dans laquelle le génie de l'Islam et celui de la race arabe se confondent ; la conscience de l'Absolu a pour répercussion dynamique la guerre sainte, car l'Absolu exclut tout ce qui n'est pas lui, il est sous ce rapport comme un feu dévorant; mais il est en même temps l'Infini, qui est maternel et qui englobe tout, et sous ce rapport la conscience de l'Un engendrera les attitudes apaisantes et charitables, telles l'aumône et le pardon.

*
* *

L'hyperbole arabe, nous l'avons dit, a la fonction de mettre indirectement en évidence un rapport particulier, lequel n'est pas exprimé mais qu'il faut découvrir au moyen même de l'apparente absurdité de l'image. Par exemple, un *hadîth*[2] rapporte qu'une femme entra au Paradis en avance sur les élus, et que ce fut pour la simple raison qu'elle avait bien élevé ses enfants; ce qui signifie que le fait d'avoir élevé les enfants avec une parfaite abnégation et avec le résultat le meilleur possible, manifeste la sainteté de la mère. Quant à l'avance sur les élus — image apparemment contradictoire — elle constitue une métaphore : l'avance spatiale représente ici un avantage de facilité, non de distance ou de mouvement, c'est-à-dire qu'il y a des âmes simples qui entrent au Paradis à peu de frais relativement, ou en d'autres termes, sans avoir à subir les grandes épreuves des héros de la spiritualité. Le *hadîth* ne fait pas allusion, bien entendu, aux degrés du Paradis; il n'a d'autre intention que de souligner la facilité accordée aux mérites humbles, mais constants, mérites qui présupposent du reste une ambiance totalement religieuse. L'enseignement est par conséquent le suivant : le croyant qui accomplit son devoir d'état à la perfection, sans s'occuper d'autre chose que de la religion et de ce devoir, si humble soit-il, ira au Paradis s'il persévère jusqu'au bout; mais il n'y a là aucune recette de facilité, car à chacun sa nature, sa vocation, son devoir et son destin[3].

D'une façon analogue, quand le Prophète dit que «ceux qui auront la punition la plus sévère au Jour de la Résurrection seront ceux qui imitent ce que Dieu a créé», ou «qui façonnent des représentations des choses (vivantes)», et que Dieu leur ordonnera alors de donner la vie aux images, ce qu'ils seront incapables de faire, — quand le Prophète s'exprime ainsi, le fait de façonner des

2 Une parole du prophète. Au pluriel : *ahâdith.*

3 C'est là l'une des significations de ce verset qui apparaît plusieurs fois dans le Koran : « Aucune âme ne portera le fardeau d'une autre. »

images implique l'intention d'égaler le Créateur, donc de nier son unicité et sa transcendance; si la punition est la plus sévère possible, — ce qui paraît exagéré et même absurde dans ce cas, — c'est parce que les arts plastiques s'identifient dans la psychologie des Sémites nomades et monothéistes à une sorte de lucifērisme ou d'idolâtrie, donc au plus grand des péchés, ou au péché comme tel.

Quand quelques *ahâdîth* nous parlent d'une femme qui fut damnée parce qu'elle laissa mourir de faim son chat, ou d'une prostituée qui fut sauvée parce qu'elle donna à boire à un chien, le sens est que l'homme est sauvé ou damné en vertu de son essence, même si celle-ci se trouve voilée par les caractères opposés à elle, mais périphériques et par conséquent accidentels. L'acte est ici, non la cause efficiente, mais l'indice d'une cause fondamentale qui réside dans la nature même de l'individu; l'acte est la manifestation-critère d'une qualité foncière et décisive, si bien qu'il n'y a pas lieu de s'étonner du fait qu'un acte apparemment minime ait un effet quasi absolu, ou incommensurable avec sa cause.

Un exemple de l'hyperbolisme voilant et dévoilant à la fois un rapport cache — rapport en dehors duquel l'énonciation reste inintelligible — un tel exemple nous est fourni par cette parole de Junayd : « Un moment d'oubli du Seigneur ruine mille années de service (de Dieu) ». L'oubli de Dieu s'identifie, ici encore, au péché comme tel; et c'est précisément l'exagération quasi démentielle de l'image qui le prouve. La vertu ou le mérite — la seule vertu ou le seul mérite — est ici le souvenir de Dieu; c'est-à-dire que Junayd entend souligner que ce souvenir est la quintessence de toute vertu et qu'il constitue de ce fait la raison d'être de la condition humaine. La même remarque s'applique à cette autre parole du même saint : « Mille années d'obéissance ne peuvent pas annuler un moment de désobéissance envers Dieu»[4], avec la seule différence que c'est alors l'obéissance qui s'identifie à la vertu tout court; même remarque également, *mutatis mutandis,* pour le passage suivant de Samarqandî : «Quand bien même un homme accomplirait la prière des habitants du Ciel et de la terre... si Je *(Allah)* découvrirais alors dans son cœur encore un atome d'amour du monde, qu'il s'agisse du désir de plaire aux oreilles ou aux yeux d'autrui, ou d'une ambition mondaine... J'extirperais de son cœur son amour pour Moi...

---

4 « Je suis un esclave et n'ai point de liberté ; j'irai où Dieu m'ordonnera d'aller, que ce soit au Paradis ou en enfer. » Ce mot de Junayd montre que celui-ci envisage l'obéissance comme la conformité par excellence à la Volonté — ou à la Nature — de Dieu, ou qu'il envisage la perfection sous l'aspect obédientiel : mais ici encore, le sublime spirituel entraîne un vice logique ou rhétorique, car, outre que le Koran n'ordonne à aucun croyant d'aller en enfer, l'homme pieux qui pense comme Junayd ne peut se damner, de toute évidence puisqu'il obéit à Dieu.

jusqu'à ce qu'il M'oublie...»[5]. Ici encore, l'exagération semble servir à indiquer un rapport particulier qui donne tout le sens à la phrase, à savoir que l'hypocrisie synthétise, comme la notion chrétienne d'orgueil, tous les vices possibles de l'esprit; étant la qualité même du mal, aucune quantité de bien ne saurait l'annuler[6]. Il est vrai que son contraire, la sincérité en tant que qualité foncière du bien, peut de même vaincre tout mal quantitatif; mais la présence de la sincérité exclut précisément l'hypocrisie, ce remède n'est donc pas accessible à l'hypocrite. Prises au pied de la lettre, toutes ces sentences sont contraires à la doctrine koranique selon laquelle le châtiment divin est proportionné au délit humain, tandis que la récompense dépasse immensément notre mérite ; la légitimité — en tout cas fort relative — de ces sentences réside par conséquent dans leur seule intention, à savoir dans l'accent qu'elles mettent sur le «péché contre l'Esprit», quel que soit l'angle de vision; cet accent est évidemment toute leur excuse et toute leur raison d'être, sans pouvoir être une justification totale. En tenant compte de la spiritualité d'un Junayd et d'un Samarqandî, nous pouvons peut-être déduire de leurs excès verbaux ce que fut leur « station » (*maqâm*) : une réduction de toute la conscience temporelle à un instant d'éternité fait de pure adéquation au Réel, donc libre de toute « association » (d'autres réalités à Dieu : *shirk),* de tout « recouvrement » (ou «étouffement» de la Vérité : *kufr),* de toute hypocrisie (*nifâq*); c'est là pratiquement le sens de l'expression «fils du moment présent» (*ibn el-waqt)* appliquée aux soufis.

Quoi qu'il en soit, si les sentences citées — et d'autres sentences du même genre — peuvent se justifier par leurs intentions, ou plutôt peuvent justifier leurs auteurs, elles restent sujettes à caution sous d'autres rapports, à savoir tout d'abord celui de l'intelligibilité, — une sentence spirituelle a le droit d'être inintelligible à condition de n'être point absurde, — à savoir ensuite sous celui de la perspective ésotérique, laquelle ne saurait coïncider purement et simplement avec une perspective ascético-mystique. Nous reviendrons sur cette question, d'une importance capitale, dans le prochain chapitre[7].

---

5 Abstraction faite du sens littéral, on peut se demander s'il est permis, ou opportun, de s'exprimer comme si Dieu parlait...

6 Notons que la référence au « cœur» indique qu'il s'agit de l'essence de l'individu, bien que l'idée d'«atome» vienne affaiblir cette signification; il y a là deux « absolutisations » qui se contredisent dans l'élan de l'émotion spirituelle, laquelle mélange en somme deux propositions différentes. Ce qui n'est qu'un « atome » ne peut se situer dans le « cœur» ; ce qui se situe dans notre essence ne peut pas se réduire à une quantité infime, moralement ou spirituellement parlant.

7 On rencontrera sans doute dans le présent livre d'inévitables répétitions et peut-être aussi d'apparentes contradictions, dues, elles, à notre double obligation de critiquer et de justifier, en un domaine où la ligne de démarcation entre le permis et l'abusif est indécise.

*
* *

Le souci de dépeindre les aspects de plénitude ou d'illimitation du Paradis a donné lieu à des métaphores quantitatives que l'on n'acceptera d'emblée qu'à condition d'être soit naïf, soit au contraire particulièrement perspicace, soit simplement résigné à la faiblesse de l'entendement humain ou du langage terrestre. La première clef de ce symbolisme est que la quantité y fait fonction d'élément qualitatif, et que l'excessivité même de l'image nous invite à aller au fond des choses; mais il y a aussi, à côté des images quantitatives, d'autres hyperboles, dont on devinera l'intention en scrutant la nature des choses. Par exemple : d'après la tradition, les houris portent soixante-dix robes, mais en même temps elles sont transparentes et l'on voit la moelle couler dans leur os, «comme du miel liquide et lumineux», nous a-t-on dit: les robes symbolisent les beautés de voilement, donc les aspects formels ou «liturgiques» de beauté, tandis que la moelle représente l'essence incréée, laquelle n'est autre qu'un aspect de la Substance divine, ou une sorte d'émanation d'une Qualité divine béatifique. C'est-à-dire que Dieu se rend perceptible au travers de toutes les choses du Paradis; mais la connexion entre la relativité du créé et l'absoluité de l'Essence exige un jeu indéfini de voilement et de dévoilement, de coagulation formelle et de transparence compensatoire.

Quand on lit qu'au Paradis le dernier des bienheureux jouit de telles merveilles et de telles délices, qu'il a tant et tant de femmes et de serviteurs et ainsi de suite, on peut se demander ce qu'ont à faire au Paradis des hommes qui apprécient ou supportent un luxe aussi pesant; or l'Islam, par principe, englobe toujours à sa base les possibilités les plus terriennes — c'est là une «carte dans son jeu» qu'il ne néglige jamais — et il se place ainsi au point de vue, moins de la grossièreté que de la miséricorde, au risque de paraître «terre à terre» ou trivial; il exige *a priori*, non le détachement du monde ni la finesse des goûts, mais la foi en Dieu et la mise en pratique des Lois divines, cette dernière impliquant d'ailleurs les vertus fondamentales; et c'est la foi et la pratique qui transmueront l'âme du croyant, ce sont elles qui le détacheront du monde et affineront ses goûts. D'une part, l'Islam entend capter les mentalités les plus naïves ou les plus frustes; mais d'autre part, il tient compte également — dans les *ahâdîth* — des mentalités les plus diverses, si bien qu'il y a des sentences qui s'adressent à tel caractère et non à tel autre.

Ce que nous avons dit des hyperbolismes paradisiaques s'applique également, en sens inverse, à l'imagerie infernale; l'expérience historique d'Orient et d'Occident prouve surabondamment qu'il faut beaucoup pour dissuader le pécheur de pécher; il est vrai que les descriptions infernales les plus terribles peuvent rester inefficaces pour les criminels les plus endurcis, mais

quand elles sont efficaces, elles aussi font partie de la miséricorde, puisqu'elles empêchent quelques-uns de se perdre. Mais il ne s'agit pas uniquement, dans les métaphores eschatologiques, d'appâts et d'épouvantails : les délices et les tourments sont respectivement des équivalents cosmiques des vertus et des vices, des mérites et des démérites, et en découvrent la vraie nature à la lumière des mesures divines. Cette considération, il est vrai, nous éloigne quelque peu des questions de rhétorique, mais elle s'impose ici, et il nous paraît utile également de faire à cette occasion la remarque suivante : les images paradisiaques ou infernales sont toujours les paraphrases symbolistes de réalités indescriptibles en termes sensoriels, d'où leur caractère excessif; il serait par conséquent vain de se plaindre, à ce seul point de vue. De tout ce que les images du Paradis par exemple ont d'humainement inimaginable ou d'inintelligible, voire d'absurde. Le fait que l'homme terrestre, enfermé dans la prison de ses cinq sens, ne puisse imaginer autre chose que ce qu'ils lui offrent, ne signifie nullement qu'il ne serait pas plus heureux en dehors de cette heureuse prison, et à l'intérieur de perceptions plus vastes et plus profondes.

Au demeurant, parler comme si le Paradis s'adaptait à toutes les humeurs du croyant est une façon d'exprimer que le croyant s'adapte parfaitement aux possibilités du Paradis; user d'images excessives, c'est donc dire en termes terrestres que les bienheureux possèdent, non pas cinq sens seulement, mais d'innombrables sens ouverts sur la Félicité, analogiquement et métaphoriquement parlant ; c'est dire en même temps que les bienheureux sont par nature profondément satisfaits de tout ce que l'état paradisiaque leur offre. Quand le Prophète promet à un Bédouin qui aime les chevaux, un cheval ailé au Paradis, cela signifie, non que les possibilités paradisiaques combleront tous les désirs possibles, mais qu'elles réaliseront toute possibilité de bonheur de l'homme croyant; cette dernière épithète est essentielle, car la véritable foi exclut précisément — et a fortiori en face de Dieu — que l'homme désire n'importe quoi. Sans foi, point de Paradis; avec la foi, point de désirs insensés et nocifs; et n'oublions pas que tout plaisir que nous pouvons qualifier de « normal » est une sorte de réverbération et par conséquent d'anticipation — fort imparfaite sans doute — d'une joie céleste, comme l'atteste le Koran : «Chaque fois qu'un fruit (du Paradis) leur sera offert, ils diront : voici ce qui nous avait été offert auparavant (sur terre); car c'est quelque chose de ressemblant qui leur sera donné...» (Sourate de la Vache, 25). Enfin, il y aurait ceci à considérer : l'Oriental part de l'idée qu'en ce bas monde, l'homme est facilement privé de ce qu'il désire, et séparé de ce qu'il aime; de là à conclure qu'au Paradis nous obtenons instantanément tout ce que nous désirons, il n'y a qu'un pas, qui en fait a été franchi avec une logique impeccable et quelque peu expéditive[8] ; la

[8] Sur la base de la promesse koranique que les bienheureux «auront ce qu'ils voudront » ; ce qui laisse ouverte la question des désirs encore possibles au Paradis, donc de la nature même des bienheureux.

minimisation, par les soufis, de ce qui pourrait apparaître comme un «cauchemar céleste» est la réponse à cette logique à double tranchant, d'autant que le Koran lui-même enseigne que la « Satisfaction divine » (*Ridhwân*) accordée au croyant est « plus grande » que le « Jardin ».

*
* *

Avant d'aller plus loin, revenons un instant à la question de l'émotivité ou de l'impulsivité, laquelle est inséparable de l'aspect psychologique de l'hyperbolisme : en lisant les récits traditionnels — sans oublier la littérature profane telle que les «Mille et Une nuits» et les poésies — on constate avec quelle facilité les anciens Orientaux pleurent, déchirent leurs vêtements, poussent un grand cri, tombent évanouis sinon morts, tout cela sous l'emprise de quelque émotion visuelle, auditive ou mentale ; ce tempérament nous oblige à reconnaître l'opportunité d'un exotérisme à certains égards pédant et formaliste, mais propre à freiner des exubérances inconsidérées.

Métaphoriquement parlant, le Bédouin est un homme qui, d'un grand coup, écrase une mouche sur la joue de sa femme en oubliant qu'en tuant la mouche il frappe sa femme; cette image, en dépit de son aspect d'humour populaire, a l'avantage de caractériser sans ambages le tempérament dont il s'agit. Exemple : au dire de tel saint homme, il vaut mieux être assis en un endroit misérable sur terre en se souvenant de Dieu, que d'être assis sous un arbre du Paradis sans se souvenir de Lui ; l'intention de ce dire est impeccable et transparente, mais le sens littéral n'en ruine pas moins l'idée koranique du Paradis et des élus. Autre exemple : Ghazâlî, dans son livre sur le mariage, mentionne un célibataire qui, mourant de la peste, réclame une femme «afin de pouvoir comparaître devant Dieu selon la Sounna, c'est-à-dire marié»; l'absurde sert ici à créer le sublime.

S'il est vrai que telle religion crée ou favorise telles tendances sentimentales, il est encore plus vrai que la Révélation doit tenir compte de telles tendances préexistantes et venir plus ou moins à leur rencontre : proposer aux âmes des images à leur niveau et transmuer ces âmes à leur insu, c'est la définition même de *l'upâya*, du «moyen provisoire» ou du «mirage salvateur» du Bouddhisme. Le Bédouin est ainsi fait qu'il désire en son for intérieur être chef, ou gouverneur, ou roi; il est violent, généreux et insatiable, son imagination s'ouvre non seulement sur les richesses et les plaisirs, mais aussi sur la puissance et la gloire[9]; il faut donc lui présenter un Paradis qui puisse le séduire.

---

[9] Signalons à cet égard la relative fréquence, dans les textes arabes, d'allusions à des rapports qui relèvent d'une société à la fois patriarcale, chevaleresque et marchande : les notions de

Quoi qu'il en soit, il est trop évident que la pieuse exagération, voire la pieuse absurdité, n'est l'apanage d'aucune race ni d'aucune religion : elle se rencontre notamment aussi — toujours comme excès inévitable ou « moindre mal » — en climat chrétien, par exemple quand le dévot s'accuse, par «humilité» ou par «charité», de péchés qu'il n'a pas commis, ou qu'il s'accuse d'être le plus grand pécheur ou le plus vil des hommes, ou qu'il fait des sottises afin d'être méprisé, sans se préoccuper des effets de ses attitudes sur l'âme d'autrui, et ainsi de suite.

D'un autre côté, il faut se garder de voir dans une certaine rationalité moderne une supériorité totale; l'homme d'aujourd'hui a beau être marqué par certaines expériences dues au vieillissement de l'humanité, il est spirituellement mou et inefficace, et intellectuellement prêt à toutes les trahisons, lesquelles lui apparaîtront comme des sommets d'intelligence alors qu'en réalité elles sont bien autrement absurdes que les excès de la simplicité ou de l'émotivité chez l'homme ancien. D'une manière tout à fait générale, l'homme des «derniers temps » est un être émoussé, et la meilleure preuve en est que le seul « dynamisme » dont il soit encore capable est celui qui tend vers le bas, et qui n'est qu'une passivité profitant de la pesanteur cosmique; c'est l'agitation d'un homme qui se laisse emporter par un torrent et qui s'imagine qu'en s'agitant il le crée.

*
* *

Quelques mots sur la tautologie arabe s'imposent ici, puisque nous avons parlé de l'hyperbole et de la disparité. Nous en donnerons, comme premier exemple, le passage koranique suivant : « Devrais-je admettre d'autres divinités hormis Lui? Si le Tout-Miséricordieux (me) voulait un dommage, leur intercession ne me servirait de rien et elles ne me sauveraient pas. En vérité, je serais alors dans une erreur manifeste. » *(Sourate Yâ Sîn,* 23 et 24). La dernière phrase sert, non à expliquer ce qui est déjà évident, à savoir qu'il ne faut pas admettre de faux dieux ; elle sert à souligner que cette erreur est, non pas subtile ou occulte, donc éventuellement au bénéfice de circonstances atténuantes, mais qu'elle est au contraire impardonnable puisque la vérité du Dieu Un s'impose — comme dirait saint Thomas — par la surabondance de sa clarté; il s'agit ici au fond de l'évidence métaphysique de l'Absolu, évidence subjectivement innée et prérationnelle, et objectivement reconnaissable dans la nature profonde des choses[10].

«rançon», de «rachat», de «dette», d'«otage», d'« intercession», et d'autres de ce genre semblent être des points de repère de cette psychologie.

10 On parle beaucoup, à notre époque, d'athéisme « sincère » ; or, outre que la sincérité n'empêche pas que l'erreur soit l'erreur et n'ajoute à celle-ci aucune valeur, il y a toujours dans ce système de sincérité — ou de narcissisme « sincériste » — un point qui constitue le péché total, et qui bouche l'entrée à la Vérité et à la Miséricorde.

Un autre exemple nous est fourni par un passage koranique voisin (verset 47 de la même sourate) : « Et quand on leur dit : Donnez-en aumône une partie de ce que Dieu vous a attribué, ceux qui sont incroyants disent à ceux qui sont croyants : Devrons-nous nourrir quelqu'un que Dieu nourrirait s'il le voulait? Vous êtes dans une erreur manifeste. » Ici encore, la proposition finale souligne le caractère d'évidence de l'idée énoncée auparavant : elle signifie que l'état d'obscuration des incroyants est tel que la charité, qui pourtant est dans la nature humaine et relève ainsi de la norme primordiale *(fitrah*), leur apparaît comme une erreur patente, ce qui précisément donne la mesure de leur perversion. Les incroyants ne peuvent concilier la divine Toute-Puissance avec la liberté humaine, en quoi ils sont «hypocrites» (*munâfiqûn*) puisque l'expérience quotidienne prouve que l'homme est libre; et ce qui le prouve avant tout, c'est la distinction que tout homme fait entre l'état d'une créature qui est libre et celui d'une autre qui ne l'est pas, distinction spontanée qui constitue la notion même de la liberté ; le fait que la liberté des créatures est déterminée par le « choix divin», ou qu'elle ne fait que refléter dans la contingence la Liberté divine ou la Toute-Possibilité, n'infirme en rien la réalité concrète de notre libre arbitre, sans quoi il ne saurait être question des notions morales de mérite et de démérite.

*
* *

Deux exemples de l'énonciation doctrinale moyennant la contradiction sont les expressions koraniques suivantes : « Il punit qui II veut et Il pardonne à qui II veut » (idée fréquente diversement exprimée), et : « Je cherche refuge auprès du Seigneur de l'aube, du mal de ce qu'il a créé» (*Sourate de l'Aube,* 1-2) : la première de ces tournures semble impliquer que Dieu est arbitraire puisqu'il agit apparemment sans motifs, et la deuxième, qu'il est mauvais puisqu'il cause le mal. La clef de la bonne interprétation nous est fournie par la définition même de Dieu telle qu'elle résulte des «plus beaux Noms» (*el-asmâ el-husnâ),* et avant tout des Noms de Miséricorde qui figurent en tête de chaque sourate; la question qui se pose est alors celle-ci : comment Dieu peut-il punir parce qu'«Il fait ce qu'il veut», et comment peut-il causer ou créer le mal alors qu'il est le Tout-Miséricordieux (*Rahmân, Rahîm),* le Saint ('*Quddûs*), le Juste (*Adl).* La réponse sera : affirmer que Dieu punit et pardonne selon son bon vouloir signifie, non qu'il est arbitraire, mais que ce «bon vouloir» représente les motifs qui échappent à notre entendement limité[11] ; et dire que Dieu crée le mal signifie, non qu'il le veut en tant que mal, mais qu'il le produit indirectement à

11 L'histoire de Moïse accompagnant un maître mystérieux et paradoxal (Koran. *Sourate de la Caverne,* 65-82) fournit le paradigme classique de ce problème, du moins sur le plan humain ; or ce qui est vrai pour ledit maître l'est à plus forte raison pour Dieu.

titre de fragment — ou d'élément constitutif infime — d'un «plus grand bien», dont l'étendue compense et absorbe celle du mal. Cette vérité exige peut-être un supplément de précisions, que nous donnerons ici bien qu'il dépasse le cadre de notre sujet général, et bien que nous l'ayons déjà donné en d'autres occasions et qu'il se puisse que nous y revenions au cours du présent livre : tout mal est par définition partie, jamais totalité; et ces négations ou privations fragmentaires que sont les diverses formes du mal sont inévitables dès lors que le monde, n'étant pas Dieu et ne pouvant l'être, se situe forcément en dehors de Dieu. Mais sous le rapport de leur fonction cosmique d'éléments nécessaires d'un bien total, les maux s'intègrent en quelque sorte à ce bien, et c'est ce point de vue qui a permis d'affirmer qu'il n'y a métaphysiquement pas de mal ; la notion du mal présuppose en effet une vision fragmentaire des choses, caractéristique des créatures, qui sont elles-mêmes des fragments; l'homme est une «totalité fragmentaire»[12].

Le mal, avons-nous dit, est dans le monde parce que celui-ci n'est pas Dieu; or sous un certain rapport — dont les Védantins sont particulièrement conscients — le monde «n'est autre que Dieu» : *Mâyâ* est *Atmâ, Samsâra* est *Nirvâna:* sous ce rapport, le mal n'existe pas, et c'est là précisément le rapport de la totalité macrocosmique[13]. C'est ce que le Koran suggère moyennant l'antinomisme suivant : d'une part, il déclare que le bien « vient de Dieu » et que le mal « vient de vous-mêmes», et d'autre part il dit que «tout vient de Dieu» *(Sourate des Femmes,* 78 et 79), la première idée devant se comprendre sur la base de la seconde, qui est plus universelle, donc plus réelle; c'est la différence entre la vision fragmentaire et la vérité totale. Le fait que les deux sentences se suivent de près — la plus universelle venant en premier lieu — prouve du reste le peu de cas que fait la dialectique sacrée des contradictions de surface, et l'importance qu'elle attache à la pénétration et à la synthèse[14].

Et ceci nous ramène à notre sujet plus général, la question des expressions antinomiques dans le Koran; un exemple devenu classique en est le verset suivant : « Aucune chose ne lui ressemble (à Dieu), et II est Celui qui entend, qui voit» *(Sourate de la Consultation,* 9). La contradiction flagrante entre la

---

12 Pour résoudre le problème rationnel de l'incompatibilité entre l'existence du mal et la bonté de Dieu, on a utilisé parfois des arguments étrangement faibles, en soutenant, par exemple, que le mal provient, par simple contraste et d'une manière tout extrinsèque, des stipulations de telle Loi — comme l'ombre provient de l'objet — ou qu'il provient par contraste de nos attitudes conventionnelles et ainsi de suite, comme si Dieu pouvait condamner l'homme entier pour des transgressions aussi foncièrement irréelles.

13 C'est là aussi l'aspect légitime du panthéisme : celui-ci est illégitime quand on lui donne une portée exclusive et inconditionnelle, valable à tout point de vue et faisant apparaître les choses comme des «parties» de Dieu, *quod_absit* ; le tort est dans la philosophie, non dans le terme

14 Cf. également cet antinomisme : « Ceci n'est qu'un rappel pour les mondes ; pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, le Seigneur des Mondes. » (Sourate du Ploiement, 27-29).

première assertion et la seconde qui. elle, établit précisément une comparaison et prouve par là que l'analogie entre les choses et Dieu existe, a pour fonction de montrer que cette analogie évidente, sans laquelle aucune chose ne serait possible, n'implique nullement une ressemblance imaginable et n'abolit en rien l'absolue transcendance du Principe divin.

*
* *

Le lecteur occidental se heurte souvent — sans qu'on puisse le lui reprocher — à la juxtaposition de termes n'ayant entre eux aucun rapport apparent, par exemple quand le Prophète «cherche refuge auprès de Dieu de la faim et de la trahison » ; or il s'agit dans les deux cas — faim et trahison — de l'insécurité terrestre, d'abord strictement corporelle et ensuite sociale et morale. Cette manière de suggérer une chose précise au moyen de quelques-uns de ses aspects, lesquels apparaîtront comme disparates en l'absence du dénominateur commun, — cette manière de procéder n'est pas exclusivement arabe, elle se rencontre aussi dans la Bible et dans la plupart des Livres sacrés, peut-être même dans tous; en tout état de cause, il y a dans le langage une possibilité de suggestion indirecte qui est parallèle au rôle purement descriptif des mots et qui donne lieu aux modalités et combinaisons les plus diverses.

Un trait de l'Islam qui déroute particulièrement les Occidentaux est ce que nous pourrions appeler le « rapetissement de l'humain» ; ce trait s'explique par le souci de rapporter toute grandeur à Dieu seul[15], et de prévenir l'éclosion d'un «humanisme», donc d'une façon de voir qui mène à un culte de l'homme titanesque et luciférien. Les tautologies apparentes du Koran qui semblent amoindrir les Prophètes doivent s'interpréter en fonction de ce souci; si tel « Envoyé » est nommé « l'un des justes » [16], c'est parce qu'aucun autre aspect n'intéresse la perspective islamique. Ce qui dépasse la « justice » ou la « piété » — et qui de ce fait ne peut être un exemple pour les simples croyants — est d'une part un mystère dont la religion commune n'a pas à se préoccuper, et d'autre part une qualité dont la gloire ne revient qu'à Dieu. Un facteur qu'il ne faut pas perdre de vue est que dans le Koran c'est Dieu et non l'homme qui parle, et une des raisons d'être de certaines expressions déconcertantes est

15 Comme l'énonce l'un des plus célèbres *ahâdith* : « Il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu. »

16 Le mot *çâlih*, que nous traduisons ici par «juste », renferme les idées de norme, d'équilibre, d'amélioration, d'apaisement, de retour à la perfection originelle : c'est tout ce que l'Islam demande «officiellement» aux «Envoyés».

précisément de rappeler la petitesse de l'humain, non pour elle-même, mais dans l'intérêt des hommes et en connexion avec la doctrine de l'Unité[17].

*
* *

L'antinomisme n'est pas du même ordre sans doute que l'hyperbolisme; il s'apparente pourtant à l'exagération hyperbolique en ce sens qu'il indique comme celle-ci un rapport implicite qui donne à la contradiction de surface tout son sens[18]. Il s'agit donc dans ces deux cas, comme aussi dans celui de la tautologie, d'un langage à la fois heurté et indirect, manifestant d'une part l'émotion sacrée et la pudeur des vérités précieuses, et d'autre part la suprarationalité éblouissante de l'ordre divin.

Si la cohérence logique d'un mot à mot n'est ni un critère ni une garantie de vérité ou de sainteté, le caractère obscur et plus ou moins paradoxal d'un langage — dans certaines limites tout au moins — n'est pas davantage un indice d'erreur ou de faiblesse; outre qu'un langage sacré peut être à certains égards une «thérapie de choc» plutôt qu'un compte rendu neutre[19], il doit contenir infiniment plus qu'un langage ordinaire, d'où une rhétorique de points de repère qui ne cadre pas forcément avec la logique pure et simple ; et ce qui est vrai du langage sacré proprement dit peut l'être aussi du langage spirituel qui s'en inspire. Certes, l'expression logique, ou la surface homogène et conséquente du langage, peut véhiculer la plus haute vérité et partant aussi la sainteté, et il serait absurde de soutenir le contraire[20]; mais la conscience de l'Absolu peut également briser pour ainsi dire la forme du langage, et dans ce cas — mais dans ce cas seulement — il faut admettre que la vérité justifie son expression, et d'ailleurs elle le prouve par le parfum de l'expression même. On ne saurait affirmer cependant — et c'est là une tout autre question — que la valeur spirituelle d'un homme se porte toujours garante de ses moyens dialectiques, étant donné la tyrannie éventuelle du milieu ou des conventions, dont l'homme

---

17 La morale islamique de la petitesse, de l'obéissance, de la servitude, a peu de chances d'être comprise à une époque de fausse liberté et de révolte. Certes, on peut se révolter à bon droit contre les oppressions purement humaines: mais cette question contingente mise à part, on n'a pas le choix de vouloir autre chose que de se résigner au moule divin, qui est l'Origine. L'Archétype, la Norme et le But, et qui seul donne la paix du cœur en nous permettant d'être réellement ce que nous sommes. C'est dans cette acceptation de notre destinée absolue que se réalise la vraie liberté, mais ce sera « en Lui » et « par Lui », et au-delà de toutes nos options terrestres.

18 Il va sans dire que l'antinomisme n'est pas un moyen de la dialectique ordinaire des logiciens; du reste, rhétorique et dialectique se confondent au niveau de l'expression sacrale ou sapientielle.

19 Dans les formules du *Zen*, l'élément « choc » prime l'élément « information » propre au langage, ce qui est possible parce que le choc informe à son tour et à sa façon

20 Témoin la *Bhagavadgita*, dont le langage se présente comme une surface parfaitement simple et homogène.

peut n’être pas conscient et dont *a fortiori* il n’est pas responsable ; à moins qu’il ne s’en fasse le porte-parole par affinité et par vocation, et ne serait-ce qu’avec une écorce de son être.

LA SYMBIOSE EXO-ÉSOTÉRIQUE

Quand on parle de spiritualité, on évoque *ipso facto* les sources de la connaissance, qui sont dans ce cas : la révélation, l'inspiration, l'intellection, et secondairement aussi la réflexion; or il faut s'entendre exactement sur le sens des mots.

L'inspiration, comme la révélation, est une dictée divine, avec la différence que dans le second cas l'Esprit dicte un Message de force majeure, légiférant et obligatoire, tandis que dans le premier cas le Message n'a pas une portée dogmatique, quelle que soit sa valeur, et se situe à titre d'illustration dans le cadre du Message fondamental.

La réflexion, comme l'intellection, est une activité de l'intelligence, avec la différence que dans le second cas cette activité prend son essor dans cette parcelle divine immanente qu'est l'Intellect, tandis que dans le premier cas l'activité part de la raison, qui n'est capable que de logique et non d'intuition intellective. La *conditio sine qua non* de la réflexion est que l'homme raisonne à partir de données à la fois nécessaires et suffisantes et en vue d'une conclusion[21], celle-ci étant la raison d'être de l'opération mentale.

Au point de vue de la connaissance proprement dite, le raisonnement est comme le tâtonnement d'un aveugle, avec la différence qu'il peut susciter — en enlevant des obstacles — des éclaircies de vision; il est aveugle et tâtonnant par sa nature indirecte et discursive, mais non nécessairement par sa fonction, car il peut n'être que la description — ou la verbalisation — d'une vision que l'on possède *a priori,* et dans ce cas, ce n'est pas l'esprit qui tâtonne, c'est le langage. Si nous comparons le raisonnement à un tâtonnement, c'est en ce sens qu'il n'est pas une vision, et non pour nier sa capacité d'adéquation et d'exploration; il est un moyen de connaissance, mais ce moyen est médiat et fragmentaire, comme le toucher qui peut permettre à un aveugle de trouver son chemin et même de sentir la chaleur du soleil, mais non de voir[22].

Quant à l'intellection, d'une part elle s'exprime forcément au moyen de la raison et d'autre part elle peut se servir de celle-ci à titre de support

21 C'est précisément l'absence de telles données qui rend la science des modernes aberrante au point de vue spéculatif, et hypertrophiée au point de vue pratique ; (te même pour la philosophie : le criticisme, l'existentialisme, l'évolutionnisme, ont leur point de départ respectif dans l'absence d'une donnée en soi aussi évidente qu'essentielle.

22 On dit que les anges n'ont pas la raison puisqu'ils ont la vision des causes et des conséquences, ce qui de toute évidence n'indique pas une infirmité.

d'actualisation. Ces deux facteurs permettent aux théologiens de réduire l'intellection au raisonnement; c'est-à-dire qu'ils la nient — tout en voyant dans la rationalité un élément plus ou moins problématique sinon contraire à la foi — sans vouloir ni pouvoir se rendre compte que la foi est elle-même un mode indirect et en quelque sorte anticipé de l'intellection.

Si d'une part le raisonnement peut déclencher — mais non produire — l'intellection et que d'autre part celle-ci s'exprime forcément par le raisonnement, une troisième combinaison est également possible, et elle est anormale et abusive : à savoir la tentation d'étayer une intellection réelle par des raisonnements aberrants; soit que l'intellection n'opère pas dans tous les ordres à cause de quelque point aveugle dans l'esprit ou dans le caractère, soit que l'émotivité religieuse entraîne la pensée vers des solutions d'opportunité, étant donné que la foi est encline à admettre, et ne serait-ce que d'une manière subconsciente, que « la fin sanctifie les moyens ».

En tout état de cause, il est impossible de nier que les soufis écrivent parfois «en philosophes», — non en «inspirés» —, d'autant que le philosophe, loin d'être un rationaliste par définition, est simplement l'homme qui réfléchit sur les significations et causes des phénomènes ou sur les combinaisons des choses ; ce qui, après tout, est chose normale pour une créature douée d'intelligence mais non d'omniscience. D'un autre côté, les soufis raisonnent «en théologiens» dans la mesure où ils entendent combiner un monothéisme anthropomorphiste, moraliste et sentimental avec la métaphysique et la gnose, au détriment de leur ésotérisme ; mais cette particularité ne joue pas de rôle au point de vue de la rationalité spéculative, car sous ce rapport, il n'y a pas de ligne de démarcation rigoureuse entre la philosophie et la théologie.

*
* *

Un autre mode de connaissance, si l'on peut dire, est l'interprétation des Ecritures sacrées; on sait qu'en climat sémitique l'interprétation scripturaire, avec son jeu d'associations d'idées jaillies des mots ou des images, tient souvent lieu de pensée. L'herméneutique relève de l'inspiration sur la base d'un privilège de sainteté, mais sans pour autant pouvoir se passer du concours du raisonnement, ni *a fortiori* de l'intellection, qu'il est parfois difficile de séparer pratiquement de l'inspiration; en tout cas, l'interprétation inspirée a ceci de particulier que les points de repère de l'activité spirituelle ou mentale sont les passages ou mots de l'Ecriture et non en premier lieu les idées ni les intuitions. Le fait que la frontière entre le surnaturel et le naturel n'est pas toujours précise explique la diversité et l'inégalité des spéculations soufiques, shiites et rabbiniques; on a l'impression qu'il s'agit, dans beaucoup de ces spéculations,

non de se libérer de la *mâyâ* cosmique, mais au contraire, de s'y enfoncer; de se plonger dans une mythologie religieuse, avec piété et ingéniosité mais sans désir d'en sortir. Aussi la notion d'ésotérisme est-elle assez aléatoire dans le monde monothéiste sémitique, bien que ce soit précisément dans ce monde qu'elle s'impose le plus[23]; en fait, elle évoque trop souvent soit un exotérisme à la fois sévère et raffiné, soit un ésotérisme à la fois fragmentaire et vulgarisé, donc exotérisé. «Si tu veux le noyau, tu dois briser l'écorce» : cette maxime aussi dangereuse que vraie risque de rester lettre morte dans un ésotérisme conventionnellement enfoncé dans la théologie dogmatique et dans la «mythologie» confessionnelle. On nous dira sans doute que l'exotérisme est le point de départ nécessaire de l'ésotérisme correspondant, ce qui est vrai pour autant qu'il s'agit de symbolisme pur, donc ouvert sur l'universel, et non de particularisme exclusiviste[24]; compte tenu, évidemment, des raisons de prudence qui en climat religieux peuvent fausser la dialectique de la sapience, et cet argument peut avoir beaucoup de poids.

Le Soufisme semble tirer son originalité à la fois positive el problématique du fait qu'il mélange — métaphoriquement parlant — l'esprit des Psaumes avec celui des *Upanishads* : comme si David avait chanté le *Brahmasûtra*, ou comme si Bâdarâyana avait imploré le Dieu d'Israël. Inutile de souligner que ceci donne souvent lieu à une combinaison harmonieuse, profonde et puissante, chez Ibn Atâ'Allah par exemple; quant aux inconvénients de cet amalgame, — qui en réalité n'en est pas un puisqu'il est spontané —, on doit toujours tenir compte de l'idéalisme eschatologique qui peut compenser largement les pieuses inconséquences, comme l'ardeur de la foi peut compenser bien des imperfections humaines.

Le Christ a dit deux choses également plausibles, mais qui à première vue se contredisent : d'une part, il a ordonné de faire ce que disent les scribes et les pharisiens puisqu'ils sont «assis sur la chaire de Moïse», et d'autre part il a qualifié beaucoup de leurs prescriptions d'« humaines» ; ce qui signifie que la tradition comporte — ou peut comporter — des éléments qui sans sortir de l'« orthodoxie » sont pour le moins un luxe inutile et parfois nuisent à l'essentialité morale ou spirituelle du Message divin. Or ces éléments biaisants et aliénants — et « humains » sans être « hétérodoxes » — existent *de facto* aussi dans l'ésotérisme, toujours en vertu d'une «marge humaine» que le Ciel concède à notre liberté; il s'agit ici, non bien entendu des éléments qui entrent directement dans l'élaboration de la sainteté, mais de ces spéculations luxuriantes qui donnent le vertige plutôt que la lumière.

---

23 En climat hindou, le *Vedânta* shankarien n'est pas à proprement parler un ésotérisme puisque la perspective râmânujienne, qui correspond à l'éxotérisme, ne lui sert pas de couverture mais mène une existence indépendante.

24 A plus forte raison, le fanatisme religieux ne peut en aucun cas être un point de départ pour la gnose ; c'est ce qu'un Omar Khayyâm a exprimé à sa manière.

*
* *

Comme les Sémites, les Aryens constituent avant tout un groupe linguistique, ce qui implique qu'ils constituent aussi, mais plus vaguement, un groupe psychologique, et même un groupe racial, originairement tout au moins : d'un autre côté, cette homogénéité est fort relative puisque les Aryens ne forment qu'un fragment dans une collectivité beaucoup plus vaste, à savoir la race blanche[25]. Psychologiquement, il y a les Aryens « intravertis » et contemplatifs, les Hindous, et les Aryens «extravertis» et entreprenants, les Européens; «Orient et Occident», avec cette réserve évidente que les caractères des uns se retrouvent aussi chez les autres. Chez les Sémites, qui en moyenne sont plus contemplatifs que les Européens et moins que les Hindous, il y a de même deux principaux groupes, les Juifs et les Arabes : l'âme des premiers est plus riche mais plus repliée sur elle-même, celle des seconds plus pauvre mais plus expansive, plus douée au point de vue du rayonnement et de l'universalité[26].

Pour le Sémite, tout commence avec la Révélation, et partant avec la foi et la soumission ; l'homme est *a priori* croyant et par conséquent serviteur : l'intelligence elle-même prend la couleur de l'obéissance. Pour l'Aryen au contraire — nous ne pensons pas ici à l'Aryen sémitisé[27] — c'est l'intellection qui a le premier mot, même si elle jaillit en fonction d'une Révélation; celle-ci n'est pas un commandement qui semble créer l'intelligence *ex nihilo* tout en l'asservissant, elle apparaît bien plutôt comme l'objectivation de l'Intellect un, qui est à la fois transcendant et immanent. La certitude intellectuelle prime ici la foi obédiencielle ; le Véda ne donne pas d'ordres à l'intelligence, il la réveille et lui rappelle ce qu'elle est.

Grosso modo, les Aryens — sauf dans des cas d'obscuration intellectuelle où ils ne retiennent que la mythologie et le ritualisme — sont avant tout des

25 Cette race comprend également les Hamites et lés Dravidiens, mais ces groupes n'ont de loin pas la même importance historique et spirituelle que les Aryens et les Sémites, du moins pas en un sens direct.

26 Dans cette comparaison, nous pensons aux Juifs orthodoxes — qui sont restés Orientaux même en Occident — et non aux Juifs totalement européanisés, qui combinent certains traits sémitiques avec l'extraversion occidentale. Au demeurant, le Judaïsme eut un certain rayonnement à l'époque romaine, mais ensuite, c'est indirectement et par le Christianisme et l'Islam que se répandit le Message monothéiste essentiel, dont le Judaïsme, après Abraham et avec Moïse, fut la première cristallisation.

27 Il n'y a pas lieu de faire valoir qu'un Ghazâlî fut Persan, donc Aryen, car les Persans ont été arabisés par l'Islam, qu'ils soient chiites ou sunnites ; et il va de soi qu'un Arabe hellénisé est plus «aryen» qu'un Persan arabisé, schématiquement parlant Un Iranien ou un Indien peut être arabisé *a priori* et hellénisé *a posteriori,* et de ce fait un Sémite aryanisé se superposera, dans cette même personne, à un Aryen sémitisé.

métaphysiciens et partant des logiciens, tandis que les Sémites — s'ils ne sont pas devenus idolâtres et magiciens — sont *a priori* des mystiques et des moralistes; chacune des deux mentalités ou capacités se répétant dans le cadre de l'autre, conformément au schéma taoïste du *yin-yang*. Ou encore, les Aryens sont objectivistes, en bien et en mal, comme les Sémites sont subjectivistes; l'objectivisme dévoyé donne lieu au rationalisme et au scientisme, tandis que le subjectivisme abusif engendre tous les illogismes et toutes les pieuses absurdités dont est capable un fidéisme sentimental, zélateur et conventionnel. C'est toute la différence entre l'intellectualisme et le volontarisme; le premier tend à réduire l'élément volitif à l'intelligence ou à l'y intégrer, et le second au contraire tend à subordonner l'élément intellectuel à la volonté; ceci soit dit en tenant compte des fluctuations que comporte forcément la réalité concrète des choses. Il faut parfois s'exprimer d'une façon schématique pour être clair, sous peine de ne pas pouvoir l'être, ou de ne pas pouvoir s'exprimer du tout.

*
* *

Les anciens Arabes furent à la fois sceptiques et superstitieux; s'ils furent rationalistes, ce fut à force de mondanité, non en vertu d'une ombre d'intellectualité; ils ne songeaient pas à mettre leur rationalité, pourtant aiguë, au service d'une vérité pratiquement lointaine et incontrôlable, et qui en plus leur paraissait aller à l'encontre de leurs intérêts; bien au contraire, ils la mettaient au service de l'efficacité, sui le plan de l'idolâtrie magique aussi bien que sur celui des entreprises commerciales. Pour les arracher à leur indifférentisme, il fallait faire vibrer en eux une autre corde que cette sagacité toute « horizontale » ; pour leur faire admettre une vérité «verticale», il fallait leur imposer une foi simple et passionnante, tout en discréditant une rationalité compromise par son allure païenne; l'homme qui se convertit doit « brûler ce qu'il a adoré».

Le résultat durable de ce changement est que le Musulman pieux se méfie du besoin de causalité en matière de foi ; la rationalité lui apparaît comme un souvenir païen et comme une invitation au doute et à l'insubordination, donc à l'incroyance; pourtant, le fidéisme a développé sa propre rationalité, — la théologie dogmatique (*kalâm)* et la science de la Loi divine *(fiqh)* —, mais Ghazâlî n'en estime pas moins qu'au Jour de la Résurrection, les Imams de l'Islam primitif seront hostiles aux docteurs de la Loi, eux qui ne cherchaient qu'à « plaire à Dieu » ; il pense que la théologie savante n'est là que pour empêcher les innovations (*bida*), et que la vraie connaissance de Dieu est aux antipodes du *kalâm*. Tout ceci permet d'expliquer le paradoxe d'un ésotérisme fondé, moins sur une intellectualité consciente de sa nature et de ses droits que sur un fidéisme volontariste, individualiste et sentimental; prolongeant l'exotérisme, le radicalisant ou le raffinant en

quelque sorte, mais n'en percevant qu'insuffisamment la relativité. Ce sont pourtant là les deux aspects essentiels de l'ésotérisme plénier : d'une part l'approfondissement des symboles de l'exotérisme, et d'autre part au contraire l'affirmation de l'indépendance — et de la précellence — de l'essence à l'égard des formes, ou de la substance à l'égard des accidents, à savoir précisément des formulations de la religion commune[28]. En ce qui concerne cet aspect «non conformiste» de l'ésotérisme, nous dirons, à titre d'illustration, que les abrogations de versets koraniques d'une part et les exceptions matrimoniales dans la vie du Prophète d'autre part, sont là pour indiquer respectivement la relativité de la Révélation formelle et de la morale sociale ; ce qui revient à dire que ces abrogations et ces exceptions relèvent de la perspective ésotérique, abstraction faite de leur sens immédiat et pratique[29].

Pour ce qui est de l'affinité — à certains égards paradoxale et pourtant fondamentale — entre l'Islam et la gnose, il faut savoir que l'Islam a le plus grand respect de l'intelligence, conformément au Koran et à la Sounna, et contrairement à ce qui a lieu dans le Christianisme, contrairement aussi à ce que veulent certains fidéistes musulmans; mais il s'agit alors de l'intelligence en soi (*aql*) — qui englobe l'intellect aussi bien que la raison ou inversement — et non du seul intellect, que le croyant peut admettre ou ne pas admettre, suivant son degré de compréhension. L'intelligence, pour le Musulman, est la faculté qui permet de distinguer entre ce qui plaît à Dieu et mène au salut et ce qui déplaît à Dieu et mène à la perdition; ou entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le réel et l'illusoire, au sens le plus élémentaire ou au sens le plus élevé[30].

---

28 Abu Hurairah : «J'ai gardé précieusement en ma mémoire deux dépôts de connaissance que je reçus de l'Envoyé de Dieu: j'ai transmis l'un, mais si je transmettais l'autre, vous me couperiez la gorge. » On trouve un passage tout à fait analogue dans l'Evangile de saint Thomas. Comme disent les Taoïstes : « L'erreur seule se transmet, non la vérité. »

29 Ceci n'est pas sans rapport avec le mystérieux passage qui relate la rencontre entre Moïse et *El-Khidr,* celui-ci représentant, comme Melchisédech, la spiritualité informelle, universelle et primordiale *(Sourate de la Caverne.* 65-82). — Spécifions que les versets abrogés ont en général un sens plus universel que les versets qui les remplacent, et que les femmes supplémentaires — le Koran n'en permettant que quatre — indiquent l'aspect pour ainsi dire « krishnaïque » du Prophète.

30 Traditions avancées par Ghazâlî : « Le sot fait plus de mal par son ignorance que le méchant par sa méchanceté. De plus, les hommes ne parviendront à un degré supérieur de proximité *(qurb)* de Dieu qu'en proportion de leur intelligence — *(aql* = « intellect »). —« Car pour toute chose il y a un support, et le support du croyant est son intelligence; sa manière d'adorer (de servir) Dieu *(ubudiyah* = «servitude») sera proportionnée à son intelligence. » — Gharâlî distingue dans le mot *aql* quatre significations : l'intelligence abstraite qui distingue l'homme de l'animal ; l'instinct de ce qui est possible et impossible ; la connaissance empirique : le discernement des causes et la prévoyance des conséquences. — « Celui qui meurt en sachant qu'il n'y a de Dieu que Dieu, entre au Paradis » ; commentant ce *hadîth* dans ses

*
* *

Des détours sans nombre et des discours sans fin résultent du fait que la métaphysique soufie est solidaire du créationnisme antimétaphysique et moralisant des théologies monothéistes, et que partant elle ne sait manier d'une façon suffisamment conséquente le principe de relativité ; le radicalisme quant à l'essentiel côtoie l'inconséquence quant au détail. Sans doute, les précautions — métaphysiquement inutiles — de la théologie engendrent des perplexités fécondes, des sortes de blessures génératrices d'intuitions mystiques, mais ceci est sans rapport avec la vérité pure et totale, que pourtant tous les soufistes revendiquent.

Au fait, qu'est-ce qui intéresse l'ésotériste, le gnostique, le métaphysicien? C'est la vérité en soi et l'intelligence qui lui est proportionnée : intelligence théomorphe, donc sainte, du fait même qu'elle est proportionnée aux vérités les plus élevées; sainte par sa racine transpersonnelle, l'Intellect « increéé» et immanent. Et qu'est-ce qui intéresse le mystique fidéiste? C'est l'affirmation sublimisante d'une idée-force, dans et par la foi; celle-ci étant une valeur quasi absolue en vertu de son contenu dogmatique d'une part, et en vertu de son intensité volitive, imaginative et sentimentale d'autre part. De là à se croire «inspiré» parce qu'on s'abstient de penser, il n'y a qu'un pas; le fidéiste est par définition un inspirationniste[31]. Certes, cette tension de la foi n'exclut pas l'intellection proprement dite, mais celle-ci n'est alors pas le «moteur premier» des spéculations; l'intellection apparaîtra comme un don ou une concomitance de la foi, ce qui n'est pas faux puisque le Saint-Esprit se manifeste par l'Intellect aussi bien que par les inspirations tombant du Ciel. L'inconvénient est qu'on attribue au Saint-Esprit, ou à l'inspiration, les suggestions de la pieuse sentimentalité ; suggestions qui ne sont pas forcément aberrantes, mais qui peuvent l'être[32].

Futûhât el-Makkiyah — dans une section sur les modes du *Tawhîd* — Ibn Arabî fait remarquer que le Prophète dit « celui qui sait » *(ya'lam)* et non «celui qui croit» (*yu'min*) ni «celui qui dit» *(yaqûl)* et il ajoute qu'Iblîs n'ignorait pas qu'il n'y a de dieu que Dieu, mais qu'il nullifia ce savoir par son péché d'« association » *(shirk).* Cette primauté du «savoir» est un indice de plus, parmi beaucoup d'autres, du caractère fondamentalement « gnostique » de l'Islam.

31 Une inspiration positive — la seule que nous envisageons ici — peut venir de Dieu ou d'un ange, ce qui pratiquement revient plus ou moins au mène, mais elle peut venir aussi du subconscient sans être fausse pour autant ; on a néanmoins tort de l'attribuer alors sans réserves à une source céleste, bien qu'en dernière analyse toute intuition vraie remonte métaphysiquement à la Vérité une.

32 Dès les premiers siècles de l'Islam, les prédicateurs *(qâçç, quççâç)* entendaient frapper l'imagination de l'auditoire par des histoires plus ou moins outrées, afin de stimuler la piété, la crainte, l'espérance; épée à double tranchant s'il en est, car il en résultait un mélange inextricable du vrai et du fictif, et en fin de compte une sorte d'infantilisation de la littérature pieuse.

Juifs et Arabes ont en commun une imagination débordante, même quand elle est pauvre ce qui n'est pas une contradiction, fort paradoxalement. Beaucoup de spéculations islamiques, ou soufiques en particulier, — sans oublier le secteur chiite —, ne le cèdent en rien aux spéculations rabbiniques les plus sujettes à caution; aussi convient-il d'enregistrer les unes comme les autres *cum grano salis,* et non avec l'illusion que tout ce qui se réclame de la tradition et comporte une parcelle de science sacrée, soit nécessairement infaillible[33]. Sans doute, le jeu avec des associations d'idées complexes et exubérantes — et suggestives par leur contenu comme par leur démesure — peut procurer à l'âme arabe ou arabisée une satisfaction au moins stimulante; mais il y a peu de chances qu'il ait le même effet sur d'autres mentalités[34].

«Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité», proclame une maxime princière de l'Inde; les monothéistes issus du désert diraient plutôt — eux pour qui tout commence avec la foi — qu'il n y a pas de droit supérieur à celui de Dieu, ou à celui de la piété. Il n'est peut-être pas trop risqué de dire que l'esprit aryen tend a *priori* à dévoiler la vérité, conformément au réalisme — sacré ou profane — qui lui est propre, tandis que l'esprit sémitique — dont le réalisme est plus moral qu'intellectuel — tend au voilement de la Majesté divine et de ses secrets trop éblouissants ou trop enivrants; comme le montrent précisément — par contraste avec les *Upanishads* — les innombrables au énigmes des Ecritures monothéistes, et comme l'indique l'allure allusive et elliptique de l'exégèse correspondante.

En tout état de cause, il est trop évident que la grande question qui se pose pour l'homme n'est pas celle de savoir s'il est Sémite ou Aryen d'Orient ou d'Occident; c'est celle de savoir s'il aime Dieu, s'il est spirituel, contemplatif, pneumatique; ce rappel de la «seule chose nécessaire» compense humainement ce que la comparaison des modes spirituels peut avoir d'insondable et de troublant.

---

33 Problème-type : peut-on dans certains cas voir Dieu avec les yeux corporels? Moïse sur le Sinaï, et Mohammed lors du Voyage Nocturne, ont-ils pu voir Dieu? Pourtant, «les regards ne peuvent l'atteindre (*Allâh*) », selon le Koran; et pourquoi parle-t-on d'un «œil du cœur» *(ayn el-qalb)*? Car la raison d'être de l'œil corporel, c'est précisément de percevoir les choses matérielles en tant que telles, donc de ne pas être approprié à une vision de l'immatériel en soi ; ni *a fortiori* à une vision des Archétypes ou même de l'Essence. Dire que l'œil a vu Dieu, c'est dire que Dieu s'est fait forme, lumière, espace ; ou que l'œil a cessé d'être œil.

34 Aussi la notion arabe d'« éloquence » *(balâghah),* qui n'est pas sans rapport avec le déploiement à la fois ardent, ingénieux et prolixe des images et des spéculations peut-elle donner lieu à des évaluations fort diverses.

*
* *

L'âme arabe est pauvre, mais héroïque et généreuse; sa pauvret aussi bien que son ardeur la qualifient pour véhiculer une foi centrée sur l'essentiel, — qu'il s'agisse de la doctrine ou du culte —, et d'autant plus passionnée qu'elle est simple. Mais cette pauvreté, en tant que fa psychologique, appelle des traits compensatoires, lesquels sont pour ainsi dire «quantitatifs» en raison de leur pauvreté même : d'où une tendance à la surenchère et à la prolixité, voire à la vantardise; d'où aussi, sur un autre plan, une tendance à la simplification contrastante, la suraccentuation isolante et l'ostracisme expéditif; tous ces traits étant discernables dans la littérature même spirituelle des Arabes et de arabisés. Paradoxalement, la tendance à la simplification, ou au) alternatives simplistes, trouve une sorte de compensation dans la secrétivité allusive et elliptique; d'où aussi la complication et l'occultation, les détours et les voilements.

Sans doute, l'âme arabe possède sa richesse, — le contraire serai inconcevable —, mais c'est une richesse pauvre; ou une pauvret enrichie par le scintillement des vertus nomades, et rehaussée par une acuité pour ainsi dire désertique de l'intelligence. On est cependant bien obligé d'admettre, en tenant compte des «pièces à conviction», que l'exubérance propre à ce tempérament crée un certain problème au point de vue de l'ésotérisme sapientiel, de son intégrité et de son expression la soif du merveilleux est une chose, et la sérénité métaphysique en est une autre.

S'il y a une richesse pauvre, il y a aussi, non moins paradoxale ment, une pauvreté riche, et c'est celle qui a prédisposé les Arabes à l'Islam et, avec lui, à une mystique de la sainte pauvreté : le saint, en Islam, c'est le « pauvre», le *faqîr,* et la vertu spirituelle par excellence qui coïncide d'ailleurs avec la sincérité *(çidq*), est la «pauvreté», le *faqr*. Et sans cet esprit de pauvreté, l'Islam n'aurait pas été capable de son univers cette «culture» littéraire et artistique, et profondément mondaine, dont l'Occident est si fier et dont il risque de mourir, si ce n'est déjà chose faite. Ceux qui reprochent à l'Islam sa «stérilité» ne peuvent comprendre que c'est, pour lui, un des plus grands titres de gloire d'avoir su imprimer à toute une civilisation un certain caractère du désert; de sainte pauvreté et aussi de sainte enfance[35].

*
* *

La Révélation s'impose aux Aryens comme aux Sémites; par contre, on est en droit de parler d'un « intellectionnisme » aryen et d'un « inspirationnisme » sémitique, bien que l'intellection et l'inspiration appartiennent forcément à tous les groupes humains ; toute la différence est dans l'accentuation. L'intellection est sacrée parce qu'elle dérive de l'Intellect, qui relève du Saint-

35 Caractère maintenu — ou rendu visible — dans le Maghreb surtout; nous ne parlons pas des califes de Damas et de Bagdad ni des sultans turcs.

Esprit; de même pour l'inspiration, avec la différence qu'elle dérive d'une grâce particulière et non, comme l'intellection, d'une capacité permanente et « naturellement surnaturelle ».

Nous ne pensons pas trop styliser les choses en estimant que l'Aryen tend à être philosophe[36], tandis que le Sémite est avant tout moraliste ; que l'on compare, pour s'en convaincre, les *Upanishads,* le *Yoga-Vasishtha* et la *Bhagavadgîtâ* avec la Bible, ou les doctrines hindoues avec les spéculations talmudiques[37]. Le moteur intime de la mystique musulmane est, au fond, plus moral qu'intellectuel, — er dépit du caractère intellectif de la *Shahâdah* —, en ce sens que h sensibilité arabe ou musulmane, ou sémitique, reste toujours plus ou moins volitive, donc subjectiviste, ainsi que nous l'avons fait remarque plus haut; la connaissance elle-même, si elle n'est pas envisagée comme un don gratuit du Ciel, apparaît-presque comme un mérite de la volonté, du moins *de facto* et par le contexte général sinon dans l'intention *h* plus profonde. Affirmer l'Unité, c'est bien en étant vrai; et le premier motif d'admettre que Dieu est Un semble être qu'il nous a ordonné de le croire. Le sommet du bien, c'est donc affirmer l'Unité le plus radicalement et le plus sublimement possible ; cet instinct subtilement et subconsciemment moral semble être le nerf de la spéculation métaphysique. Aussi, bien des concepts résultant de cette tendance ne sont-ils pas à prendre à la lettre : ce sont des «idéaux», c'est-à-dire des schémas destinés à inspirer un élan vers l'Unité; c'est l'intensité opérative de la foi qui importe ici, plus que la cohérence intellectuelle. Il est bien commode de nous objecter que l'«ésotérisme» est au-delà de la logique même élémentaire, que les «profanes» ne comprennent rien à ces mystères et ainsi de suite; «ésotérisme» gratuit qui ne saurait nous empêcher de donner raison parfois aux oulémas « du dehors » (*zhâhir)* contre les savants «de l'intérieur» (*bâtin*), ou aux

---

36 On pourrait objecter que les Celtes et les Germains ne répondent pas à ce signalement, du moins pas *a priori;* ce serait oublier que l'esprit aryen comporte deux dimensions, une mythologique et une intellectuelle, et que les groupes que nous venons de mentionner mettaient tout l'accent sur le côté mythologique et héroïque ; sans parler de l'existence plus que probable d'une sagesse ésotérique et orale, chez les Germains aussi bien que chez les Celtes.

37 Nous avons fait remarquer dans l'un de nos premiers livres — et d'autres l'ont répété après nous — que la rencontre de l'Hindouisme et de l'Islam sur le sol de l'Inde a quelque chose de profondément symbolique et providentiel, étant donné que l'Hindouisme est la tradition intégrale la plus ancienne et que l'Islam au contraire est la religion la plus jeune ; c'est la jonction du primordial avec le terminal. Mais il y a là plus qu'un symbole : cette rencontre signifie en effet que chacune de ces traditions, pourtant aussi différentes que possible, a quelque chose à apprendre de l'autre, non au point de vue des dogmes ni des pratiques bien entendu, mais à celui des tendances et des attitudes ; l'Islam offre sa simplicité géométrique, sa clarté et aussi sa compassion, tandis que l'Hindouisme influence par sa profonde sérénité et par son universalité multiforme et inépuisable.

philosophes hellénisants contre Ghazâlî, bien que nous ne méconnaissions pas les mérites subjectifs des pieuses extravagances.

Il importe de noter dans ce contexte que l'accentuation totalitaire de l'Unité divine dans l'Islam détermine et colore toute la perspective, comme le fait dans le Christianisme l'accentuation totalitaire du Christ. Mais alors que dans le Christianisme cette accentuation conceptuelle et passionnelle donne lieu, d'abord à l'absolutisme trinitaire et ensuite au culte moral et ascétique de la croix, dans l'Islam l'accentuation de l'Unité donne lieu à la négation des causes secondes et même de l'homogénéité des choses, donc à un occasionalisme qui d'une certaine manière démantèle le monde *ad majorem Dei gloriam ;* ce qui, dans les deux cas, nous éloigne singulièrement d'une sereine contemplation de la nature des choses. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que la pensée, qui dans le Christianisme tend toujours vers le « fait » puisque le Christ est un phénomène historique, dans l'Islam aura volontiers une allure occasionaliste, donc discontinue, ce qui explique en partie certains traits paradoxaux de la mystique musulmane, à commencer par un inspirationnisme peu soucieux de cohérence.

Et ceci nous amène à ouvrir la parenthèse suivante : alors que la Bible est un livre directement historique et indirectement doctrinal, le Koran est un livre directement doctrinal et indirectement historique; c'est-à-dire que dans le Koran, qui n'entend que proclamer l'Unité, l'Omnipotence, l'Omniscience et la Miséricorde de Dieu et corrélativement la servitude existentielle, morale et spirituelle de l'homme, les faits historiques ne sont que des points de repère et n'ont guère d'intérêt en eux-mêmes. C'est ce qui explique que les Prophètes sont cités sans ordre chronologique et que les histoires sont parfois présentées d'une façon elliptique au point d'être inintelligibles sans les commentaires; c'est que seul le rapport Seigneur-serviteur importe ici, le reste n'étant qu'illustration ou symbolisme. La comparaison entre l'Ancien Testament et le Koran n'a aucun sens en dehors de ces données; quant au Nouveau Testament, il combine les deux genres, — il est éminemment historique tout en étant explicitement doctrinal —, mais il a ceci de particulier, par rapport au Koran, qu'il présente divers degrés d'inspiration, comme c'est également le cas de l'Ancien Testament. Le reproche musulman de « falsification » des Ecritures rend compte sans doute de ces différences, d'une manière indirecte et symbolique et avec un ostracisme qui n'a rien d'exceptionnel dans l'ordre des oppositions exotériques.

Comme l'indique le Témoignage de Foi, la *Shahâdah,* l'Islam est la religion de la Divinité comme telle — non de la divine Manifestation comme l'est le Christianisme — et par voie de conséquence, de la conformité de la «forme» humaine à la divine «Essence», comme l'indique à son tour la seconde *Shahâdah,* celle du Prophète. Au regard de l'évidence du divin Principe, toutes les autres évidences et certitudes et tous les miracles du monde sont peu de chose; d'où la conviction profonde et quasi explosive du Musulman, sa foi passionnelle en même temps que nécessairement sereine par son objet même;

cette complémentarité indiquant par surcroît la possibilité d'un certain choix, suivant le niveau de la doctrine ou celui de l'âme.

La conviction de l'Islam d'être à la fois la religion-quintessence et la religion-synthèse, c'est-à-dire la religion qui offre tout ce qui constitue l'essence de toute religion possible, n'est certes pas dépourvue de fondement : car premièrement, l'Islam affirme — au point presque de se réduire à cette affirmation — qu'il n'y a qu'un seul Absolu, qui est à la fois l'Unique et le Total; deuxièmement, il affirme que la Loi universelle — le *Dharma* comme diraient les Hindous — est la conformité des êtres contingents à l'Absolu, et c'est là ce qu'exprime le terme même *d'Islâm,* «Abandon», «Soumission» ou «Résignation»; troisièmement, l'essence de la salvation est la reconnaissance — ou la conscience — de l'Absolu et rien d'autre; quatrièmement, l'islam enseigne que le lien entre l'Absolu et le contingent, ou entre Dieu et le monde, c'est que Dieu envoie périodiquement des Messagers pour rappeler les deux vérités fondamentales, celle de l'Absolu et celle de la Conformité à l'Absolu : *Allâh* et *Islâm* ; tout ceci devant nécessairement se trouver préfiguré dans la nature personnelle du Prophète, conformé ment à la congénialité et la complémentarité entre le contenu sacré et le contenant providentiel. Ce résumé concis, pensons-nous, est d'une importance décisive.

*
* *

Au point de vue doctrinal, les soufis cherchent, consciemment ou non, à combiner deux tendances, le platonisme et l'asharisme[38]. Alors que pour le platonisme, comme pour toute véritable métaphysique, le vrai, le beau et le bien sont tels parce qu'ils manifestent des qualités propres au Principe, ou à l'Essence si l'on veut, et que Dieu, tout en étant suprêmement libre, ne saurait être libre à l'encontre de sa nature,' qu'il ne peut évidemment changer sous peine d'absurdité, — alors qu'il en est ainsi pour toute vraie métaphysique, disons-nous, l'asharisme au contraire proclame que le vrai, le beau et le bien sont tels parce que Dieu le veut sans qu'on puisse savoir pourquoi, et que le contraire pourrait être le cas si par hasard Dieu le voulait. Dans ce système volontariste parce que viscéralement moraliste et partant individualiste, Dieu et l'homme sont définis comme volonté : Dieu comme volonté «absolument libre», capable de déterminer les choses n'importe comment et sans motif autre que sa volonté, comme si la volonté avait sa raison suffisante en elle-même, et comme si la liberté pouvait inclure logiquement et ontologiquement l'absurde;

38 Le même phénomène s'est d'ailleurs produit dans le Christianisme, la tendance asharite se trouvant remplacée ici par le fidéisme évangélique ; la combinaison et l'opposition, à l'égard du platonisme, se côtoient.

corrélativement, l'homme est défini comme volonté prédestinée à l'obéissance, et apparemment libre dans ses choix «si Dieu le veut». De toute évidence, le Soufisme, sur ce champ de bataille s'approche de la pure gnose dans la mesure où il est platonicien, — ce qui ne saurait signifier que la saine doctrine lui vienne nécessairement de Platon ou de Plotin —, et il s'en éloigne dans la mesure où il capitule devant l'asharisme. Selon le «monisme ontologique » *(wahdat el-wujûd).* tout ce qui existe est « bon » puisque «voulu de Dieu»; la notion du mal est dans notre esprit parce que «Dieu l'a voulu» ; est mal ce que nous n'aimons pas, ou ce qu'a *priori* Dieu n'aime pas. On ne nous dit pas pourquoi Dieu n'aime pas certaines choses, alors que toutes choses sont bonnes « en elles-mêmes » ; nous devons prendre acte du fait qu'il ne les aime pas, et c'est là toute notre «connaissance». La métaphysique la plus vertigineuse se combine ici avec l'asharisme le plus sommaire.

Quoi qu'il en soit, la thèse «platonicienne» se trouve exprimée dans le Koran non seulement par la formule « au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux», mais aussi par toutes les autres formules énonçant les aspects ou qualités de Dieu et affirmant ainsi le caractère immuable en même temps qu'intelligible de la nature divine; si Ashari n'en a pas tiré les conséquences fondamentales qui s'imposent, c'est à cause de son moralisme immanent, lequel coïncide sans doute avec l'opportunité psychologique et sociale.

*
* *

« Dieu fait ce qu'il veut, » dit le Koran, et c'est la seule chose que semble retenir Ashari, du moins d'une façon conséquente; il oublie que d'autres énonciations koraniques proclament implicitement que «Dieu fait ce qu'il est» : ce qui a lieu, par exemple, quand Dieu opère la justice parce qu'il est le Juste (*El-Hakîm*), ou qu'il produit la beauté parce que, selon un *hadîth*. Il est beau *(jamîl)* et aime la beauté; ou encore, qu'il pardonne parce qu'il est, toujours de par sa nature, «Celui qui pardonne » (*El-Ghafûr*). Dieu ne saurait avoir la liberté de ne pas être ce qu'il est, et par conséquent, de ne pas le manifester; tout l'accent étant en réalité sur l'Etre divin et non sur la Volonté. Dieu n'est pas *a priori* «la Volonté», Il est la Perfection, donc toutes les perfections possibles; Il est libre dans le jeu des possibilités, mais non à l'égard de leurs essences, lesquelles relèvent de la divine Possibilité en tant que telle; les impératifs de la Possibilité priment ce jeu comme l'Etre prime les choses.

D'après le raisonnement asharite, Dieu est libre de « faire ce qu'il veut» parce qu'il n'a personne au-dessus de Lui; et le bien est le bien, non en vertu d'une qualité intrinsèque reflétant directement tel aspect de la Perfection divine, mais pour l'unique raison que Dieu l'a voulu ainsi; l'erreur est ici, d'une part de confondre la Toute-Puissance, ou la Toute-Possibilité, avec l'arbitraire, et d'autre part d'oublier que le fondement du bien est, non un décret de Dieu, mais

la bonté intrinsèque de la Nature divine. Si deux et deux font quatre, cela est vrai parce que Dieu est Vérité, non parce qu'il est Toute-Puissance ou bon plaisir.

Quoi qu'il en soit, l'Islam devait, soit enseigner comme le Mazdéisme qu'il y a deux «divinités», l'une pour le bien et l'autre pour le mal, — idée qui accentue la contingence et non l'Absolu, sauf pour la Victoire finale —, soit proclamer que « Dieu fait ce qu'il veut» ; ce qui, au lieu d'être interprété «vers le haut», dans le sens de la Toute- Possibilité et de ses diverses conséquences tant « horizontales » que « verticales», a été trop souvent interprété « vers le bas», dans le sens d'un arbitraire qu'exclut de toute évidence la Perfection divine. Qui accentue le côté contingence, manifestation, monde, doit voiler l'Absolu, ce qu'a fait le dualisme mazdéen et d'une façon moins abrupte le trinitarisme chrétien; qui au contraire accentue l'Absolu, — toujours au niveau d'un volontarisme religieux —, ne peut s'empêcher de «voiler» d'une certaine manière le côté contingence en en réduisant le mécanisme trop unilatéralement à la Cause transcendante, comme le montre précisément, dans l'Islam, une certaine inintelligibilité «atomisante» et occasionaliste du monde. Ce dilemme se pose pour la formulation dogmatique, non pour la métaphysique pure qui, elle, bénéficie d'une souplesse ou d'une mobilité que le dogmatisme ne saurait réaliser; aussi le rôle de l'ésotérisme est-il de surmonter les déséquilibres dogmatistes et non de les prolonger ou de les raffiner.

Ibn Arabî, malgré ses inégalités et ses contradictions, — ces dernières étant dues surtout à sa solidarité au moins partielle avec la théologie courante et aussi à l'allure discontinue, isolante et suraccentuante de sa pensée, — Ibn Arabî a eu le grand mérite d'énoncer le mystère de l'Unité rayonnante et inclusive en plein climat asharite, donc de mettre l'accent sur le caractère implicitement divin de la Manifestation cosmique, ce qui nous ramène à la métaphysique pure et intégrale; c'est en cela, et non dans ses argumentations plus ou moins expéditives non dans son imagination «mythologique» ni dans ses débordements mystiques, que réside toute la signification de son œuvre. Ensemble avec ce mérite va celui d'avoir mis l'Amour platonicien du Beau au sommet de la hiérarchie universelle, de l'avoir discerné en Dieu lui-même et d'avoir remplacé — sans toutefois l'abolir — le Dieu- Volonté d'Asharî par le Dieu-Beauté, le Dieu-Amour[39].

---

39 Il faut mentionner également la doctrine fondamentale de l'« Homme Universel » (*el-Insân el-kâmil*), lequel est le Logos préfigurant l'Univers créé ; il se reflète — ou se réalise existentiellement — dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme, et il se manifeste notamment aussi dans les Prophètes et les Sages : les Prophètes se résumant en la personne du fondateur de l'Islam. Cette théorie tire sa justification et son inspiration du théomorphisme de l'homme.

Cette équation signifie pour nous que l'Absolu comporte par définition l'Infinitude, dans laquelle s'enracine précisément, et dont partant dérive, toute beauté et tout amour; si bien que c'est la beauté et l'amour perçus dans le monde, qui nous permettent de pressentir, et au besoin d'actualiser en nous-mêmes, ce qu'est la nature rayonnante de Dieu[40].

*
* *

La distinction entre le nécessaire et le possible, qui concerne tous les domaines de l'univers, s'applique notamment aussi au domaine de la pensée et de l'activité, et en particulier à celui de l'inspiration mystique. Il y a donc forcément, à côté des inspirations qui relèvent du nécessaire ou du certain, d'autres qui ne relèvent que du possible et de l'incertain; il y en a d'autres encore qui sont illusoires sans pour autant être nocives; l'enthousiasme religieux, joint à une soif d'informations célestes et aussi à une surestimation quasi conventionnelle de la mythologie religieuse en tant que telle, ne peut pas ne point produire une marge de rêves, voire d'illusions. Aussi la théologie chrétienne enseigne-t-elle avec raison que de tels mirages ne s'opposent pas à la sainteté aussi longtemps qu'ils sont simplement humains et non diaboliques[41] ; il convient de s'en rappeler quand on a affaire à de pieuses fantaisies en marge de l'amour de Dieu et de l'héroïcité des vertus[42].

Donc, il y a un Soufisme qui est nécessaire et un autre qui est possible, comme il y a un Etre nécessaire et des existences possibles; le premier de ces Soufismes se fonde sur les évidences ésotériques résultant des éléments immuables de l'Islam, tandis que le second relève d'inspirations personnelles, de spéculations philosophico-mystiques, de mythologie religieuse, d'hagiographie, de zèle et de morale.

---

40 On peut dire que l'Amour, avec la Beauté, la Bonté et la Béatitude, est un mystère ou une «dimension» de l'Essence, mais non que l'Essence ne soit autre que l'Amour; en tant qu'Absolu, l'Essence est ineffable, et elle manifeste sa nature précisément aussi par l'Esprit et la Puissance. Elle est *Sat*, *Chit*, *Ananda* : en arabe : *Wujûd*. «Réalité» (ou *Qudrah*, «Puissance»), *Shuhûd* «Perception» (ou *Hikmah*, « Sagesse ») *Hayât*, « Vie » (ou *Rahmah*, « Bonté généreuse », « miséricordieuse »).

41 Il y a un nombre assez élevé de mystiques que l'Eglise a canonisés sans pour autant ratifier toutes leurs expériences et opinions. Les illusions inspirationnistes plus ou moins innocentes sont possibles chez les dévots particulièrement imaginatifs, qui ne sont pas pour autant de faux mystiques et qui peuvent même être des saints, et éventuellement des philosophes valables, suivant les cas.

42 Rûmî attribue à Dieu le discours suivant : «Que m'importent les mots? J'ai besoin d'un cœur ardent; laisse les cœurs s'enflammer d'amour et ne t'occupe ni des pensées ni de l'expression. » Ce qui est dit pour excuser la faiblesse humaine, mais non pour discréditer la sagesse ; c'est en même temps une référence à l'unanimité mystique des religions.

Il résulte de nombreux traités soufis que les Musulmans aiment à présenter les vérités métaphysiques, dans la mesure du possible, en fonction de l'expérience subjective, tandis que les Hindous par exemple présentent ces vérités en pure objectivité, comme si le sujet n'existait pas, ce qui semble paradoxal si l'on songe au subjectivisme transcendant du Védanta; il est vrai que les Musulmans font de même dans les traités néoplatonisants, — toujours à fondement koranique ou mohammédien, — mais l'expression la plus générale du Soufisme a incontestablement le caractère subjectiviste que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire que les étapes vers la Réalité transcendante sont présentées moins en fonction d'« enveloppes du Soi » objectives et immuables que sous leur apparence de stations « morales », au sens le plus vaste et le plus profond qu'on peut prêter à cette épithète. Les «états» (*ahwâl*) et les «stations» *(maqâmât)* du Soufisme sont en principe innombrables et leur description est fonction de la voie de l'auteur, ce qui n'empêche pas, d'une part que ces expériences aient de toute évidence un caractère de parfaite objectivité comme points de repère, sans quoi il serait inutile d'en parler, et d'autre part — il faut y insister encore — que l'Islam possède une doctrine métaphysique et cosmologique exprimée en termes objectifs, fondée sur le Koran et la Sounna et éventuellement influencée, dans sa conceptualisation, par les catégories de l'ésotérisme hellèniste.

Mais la spiritualité proprement dite reste, en Islam, toujours solidaire du «subjectivisme objectif» de la foi, — donc de la sincérité de celle-ci et des vertus intérieures déterminées par la Vérité unitaire, — dont le Koran et la Sounna offrent les paradigmes; l'originalité du Soufisme, c'est de se présenter comme une métaphysique des vertus humaines, inhérentes à la foi — ou disons à la conscience de l'Absolu — et rendues surnaturelles en fin de compte par cette inhérence même.

La distinction entre le « possible » et le « nécessaire » dans le Soufisme nous amène à formuler, ou à rappeler, la précision suivante : l'ésotérisme est sans patrie et il s'établit où il peut. Le Soufisme historique est *grosso modo* un secteur de l'exotérisme dans lequel l'ésotérisme a trouvé refuge; ce dernier est, non comme la branche d'un arbre, mais comme le gui, descendu du ciel et posé sur la branche; et cette association permet de dire approximativement que le Soufisme c'est l'ésotérisme. Nous ne disons donc pas que l'équation soit fausse, nous disons qu'elle est approximative, et suffisante dans le langage courant; et cela est d'autant plus vrai que la tendance ésotérique comporte de toutes façons des degrés.

*
* *

La présence de l'élément «ivresse» (*sukr)* au sein de l'Islam — mais nous nous trouvons alors en ésotérisme compensatoire et en *bhakti* — est d'autant plus paradoxale que l'Islam a conscience indirectement de l'élément déséquilibrant que comporte *de facto* le Christianisme, en bien et en mal : en effet, la Renaissance, toute trahison qu'elle fut, n'aurait pas pu s'installer si elle n'avait profité d'une réaction contre un idéalisme d'au-delà — contempteur d'un ici-bas maudit — qui pesait d'une manière irréaliste et disproportionnée sur les âmes et les corps. Au naturel maudit, anathématisé par un surnaturel isolé et apparemment hostile, l'Islam entend opposer un naturel sacralisé et par là surnaturalisé; ce qu'il n'a pu réaliser qu'au prix de quelques excès, conformément à l'inéluctable principe de la « marge humaine». L'Islam sent dans le Christianisme une sorte de «vin», et l'interdiction des boissons enivrantes est en quelque sorte parallèle au refus de l'idéalisme pénitentiel qui caractérise le Christianisme ; intrinsèquement parlant, cette interdiction est parallèle à l'affirmation d'un point de vue d'équilibre ou de stabilité, donc d'intégration des virtualités de déséquilibre[43].

Toujours dans l'ordre du «vin» ou de l'«ivresse», il convient de relever que l'une des expressions les plus authentiques de l'ésotérisme musulman est la danse des derviches, laquelle a pour base, non les élaborations de la théologie, mais soit les Noms *Allâh* ou *Hua* (« Lui ») soit la *Shahâdah* — symbole de toute foi et de toute métaphysique — combinés avec le mystère du Cœur et par conséquent avec le mystère de l'Union. Le thème de cette danse, comme celui du *Dhikr* en général et en fin de compte même de tout art sacré, est le retour des accidents à la Substance : c'est-à-dire que l'art en général et la danse en particulier expriment la Substance qui s'est faite accident; et c'est de cette origine que proviennent la beauté, la profondeur et la puissance des accidents-symboles. L'art exprime ce rapport en un mouvement à la fois descendant et ascendant puisque d'une part il révèle l'Archétype dans la forme et d'autre part ramène la forme ou l'âme vers l'Archétype[44].

---

43 Lors du « Voyage Nocturne, (*Laylat el-Mi'râj*), l'Archange Gabriel laissa choisir le Prophète entre trois boissons : de l'eau, du vin et du lait: le Prophète choisit le lait, qui symbolise ici l'équilibre ou le juste milieu. Même le style koranique peut s'expliquer par ce refus et de l'eau et du vin : c'est-à-dire d'une transparence logicienne ressentie comme trop « facile » et comme irrévérencieuse, et d'une musicalité mystique trop envoûtante et partant dangereuse ; remarque qui du moins vaut pour l'allure moyenne du Koran, à la fois sèche et sibylline, mais douée aussi d'un rythme viril.

44 Ce qui constitue la fausseté de l'art extra-traditionnel, c'est qu'il se plaît à exprimer l'accidentalité des accidents, en s'enlevant par là toute raison d'être; sauf celle — toute négative — d'accidentaliser les âmes et les esprits, donc de les extérioriser et de les mondaniser.

Le retour de l'accidentel à la Substance, du formel à l'Essence[45], équivaut à la réintégration de la pluralité dans l'Unité; or l'Unité, qui dans l'ordre géométrique équivaut au point, comporte en réalité et comme par compensation un mystère de dilatation, exactement comme l'Absolu comporte par définition l'Infinitude ; la concentration parfaite coïncide avec un «élargissement de la poitrine» (*inshirâh*), d'où le nom *dhikr eç-çadr* («invocation par la poitrine») donné parfois à la danse des derviches.

Cette danse relève, comme la vie sexuelle, d'une magie à la fois vitale, existentielle et sacramentelle; elle transfère symboliquement le fini dans l'Infini, ou le moi dans le Soi, d'une manière virtuelle mais en même temps effective sur son plan psychologique. D'autres danses ont pour fonction d'évoquer un génie cosmique, celui de l'amour par exemple ou celui de la guerre; la danse sacrée, elle, ne tend pas à telle essence, elle tend à l'Essence comme telle. Elle y tend en principe et sous le voile d'intentions moins absolues, mais toujours intériorisantes : ramenant la forme virtuellement à l'Essence, elle préfigure le mystère de l'union, le miracle mystique qui fait que la goutte redevienne mer[46].

Les Chrétiens reprochent volontiers à ce genre de pratiques sa «facilité» et son caractère «artificiel», mais c'est parce que les Occidentaux ont rarement le sens de la transparence métaphysique des phénomènes et qu'ils insistent de préférence sur les moyens pénitentiels ; c'est le point de vue de l'alternative morale, non celui de la participation contemplative à l'Archétype moyennant le symbole, ou à l'Essence moyennant la forme. Pourtant, il y a toujours eu en Europe les danses populaires, en dépit de la mauvaise humeur des autorités religieuses, et il est probable qu'elles n'ont pas toujours été profanes, — celles du mois de mai notamment, — c'est-à-dire que des intentions sacrales à divers degrés, héritées de l'antiquité nordique ou méditerranéenne, ont pu y trouver refuge[47].

---

45 La différence entre les deux expressions est que, dans le cas de la Substance, il y a continuité — bien que conditionnelle — tandis que dans celui de l'Essence il y a discontinuité, donc « saut dans le vide » ; c'est toute la différence entre les cercles concentriques et la croix.

46 Rûmî : «Dans les rythmes de la musique se trouve caché un secret: si je le divulguais, il bouleverserait le monde. » Comme Chaitanya, Rûmî avait « choisi la voie de la danse et de la musique», parmi les «chemins qui mènent à Dieu».

47 Dans le Judaïsme, la danse de Miryam et celle de David ont laissé un souvenir concret ; d'où la persistance jusqu'à nos jours de la danse soit liturgique, soit proprement mystique : danse de triomphe après la traversée de la « Mer Rouge » des passions, et danse de joie devant la Présence divine, la *Shekhina*, actualisée tout d'abord par l'« Arche d'Alliance », puis par le Saint-des-Saints du Temple et plus tard, dans la diaspora, par le *Sepher Torah*.

*
* *

Comme il est dans la nature de l'ésotérisme de reconnaître l'essence —qui par définition est une — dans toutes les formes soit religieuses soit sapientielles, et par conséquent de se montrer tolérant dans la mesure de ce qui est pratiquement possible, on peut s'étonner de rencontrer chez les soufis non seulement de l'étroitesse confessionnelle mais aussi de l'intolérance; simple manque d'information dans beaucoup de cas, mais néanmoins manque d'imagination spirituelle dans d'autres, et inconséquence par rapport au principe d'essentialité et d'universalité. Même quand il n'en est pas ainsi, il faut accueillir les déclarations d'universalité avec prudence, car il arrive qu'elles englobent aussi les idolâtres, en sorte qu'on ne sait pas si la « tolérance » vise des religions articulées ou simplement une sorte de religion naturelle, sous-jacente et inconsciente, qui se réfère à la Divinité parce que tout s'y réfère; dans ce cas, l'attestation d'universalité est censée témoigner de l'élévation d'esprit du soufi et non de la validité des religions étrangères. Du reste, de telles attestations sont parfois suivies de passages établissant la suprématie de l'Islam, ce qui ne saurait s'expliquer par des raisons de prudence, car si l'on doit tellement craindre les oulémas, mieux vaut ne pas parler d'universalité; à moins qu'il n'y ait là une sorte de dédoublement de l'esprit comme dans le cas de la «double vérité» du moyen âge chrétien, en quel cas il est difficile de savoir où mettre l'accent, ou quel est le degré de transparence de la ligne de démarcation.

La question qui se pose ici *a priori* est la suivante, et elle est à la fois banale et énigmatique : pourquoi les religions et les théologies ne sont-elles pas tolérantes à l'égard d'autres religions et théologies[48]? Cette intolérance est souvent regardée comme un luxe inutile et regrettable, et cela par des ésotéristes ignorants aussi bien que par des idéalistes profanes; en réalité, elle est le seul moyen de protection possible contre les erreurs, car en admettant qu'une religion proclame que le salut puisse venir aussi d'ailleurs, comment pourra-t-elle encore exclure tels faux maîtres se présentant au nom d'une révélation personnelle? Si la religion est intolérante, elle excluera sans doute beaucoup de valeurs étrangères, mais comme elle offre tout ce dont l'homme a besoin en vue de ses fins dernières, le mal est pratiquement très relatif; en revanche, si elle est tolérante, elle ouvre la porte aux poisons meurtriers des pseudo-spiritualismes, sans que les valeurs des religions étrangères ne soient d'aucun secours. C'est dire que l'intolérance n'est qu'une extrême simplification de l'autoprotection nécessaire à toute forme spirituelle, donc une sorte de guerre préventive contre toutes les contrefaçons et corruptions possibles ; or il est infiniment plus

48 Non nécessairement à l'égard de telle philosophie, car les philosophies ne se présentent guère avec des exigences religieuses ; si elles le font, elles sont soit des théories confessionnelles, soit des inventions humaines particulièrement nocives.

important pour une religion de garder intacts ses vérités et ses moyens spirituels, lesquels sont certains et pratiquement suffisants, que de s'ouvrir aux valeurs étrangères au risque de perdre les siennes propres.

Quant à l'ésotérisme, il est forcément ouvert, en principe, à toutes les formes intrinsèquement orthodoxes, mais il compense cette ouverture et les dangers qu'elle peut comporter par des critères d'autant plus rigoureux, qui lui sont propres et qui en fait échappent à l'exotérisme ; celui-ci n'en a aucun besoin, précisément, puisque sa nature lui permet de simplifier la question *a priori*. La Vérité intrinsèque prime de toute évidence le problème de ses formes possibles; la métaphysique, combinée avec des expériences humaines, nous oblige toutefois à admettre la diversité des formes de la Vérité une[49].

Parmi les déclarations qu'a faites Ibn Arabî au sujet de l'universalité de la vérité et partant de la « religion du cœur», la plus explicite — et la plus directement conforme à la perspective ésotérique — est sans doute la suivante, qui se trouve à la fin des *Fuçûç el-Hikam :* «Le croyant... ne loue que la Divinité qui est comprise dans sa croyance (telle qu'elle y est comprise) et c'est à elle qu'il s'attache; il ne saurait accomplir aucun acte qui ne revienne à lui (l'auteur), et de même, il ne loue rien sans que (par là) il se loue (au fond) lui-même. Car sans doute, qui loue l'œuvre, ne fait que louer l'auteur; la beauté, comme le manque de beauté, retombent sur l'auteur (de l'œuvre). La Divinité en laquelle on croit est (pour ainsi dire) façonnée par celui qui la conçoit (*nâdhir*), elle est

---

49 En principe. — bien que l'hypothèse soit exclue pour plus d'une raison, — le Christ aurait pu dire que l'Hindouisme est une forme de la vérité, mais il ne pouvait énumérer toutes les hérésies hindoues existantes en son temps, ni toutes les hérésies à venir: et ainsi de suite pour toutes les religions. Il lui suffisait de dire qu'il est, lui, la vérité, ce qui est absolument certain et ce qui est pratiquement suffisant pour tel cosmos humain ou pour tels hommes prédestinés. — Ibn Arabî chante dans son *Tarjumân El-Ashwâq* : « Mon cœur est devenu réceptif pour toute forme... un temple pour des idoles, une kaaba pour un pèlerin musulman, les tables de la Thora et le livre du Koran. J'adhère à la religion de l'amour... » Toutes les formes religieuses, commente Ibn Arabî, s'unissent dans l'amour mystique de Dieu; cependant : «Aucune religion n'est plus excellente que celle qui se fonde sur l'amour — et le besoin — de Dieu... Cette religion d'amour est la prérogative des Musulmans: car la station de l'amour le plus parfait a été imparti au Prophète Mohammed exclusivement, non aux autres Prophètes; car Dieu l'a accepté comme son ami bien-aimé. » La circonstance atténuante pour ce confessionalisme abrupte et inintelligible est le fait que pour chaque religion, le Prophète qui l'a fondée est seul la personnification du Logos total, non partiel ; mais on s'attendrait à ce qu'un ésotériste ne s'enferme pas dans ce concept-symbole et rende compte, puisqu'il a opté pour l'essence, de la relativité des formes. — même de celles qui lui sont chères. — et cela d'une façon objective et concrète, non métaphorique: ou qu'il se taise, par pitié. Mais on est bien obligé de prendre acte de l'existence de facto de deux ésotérismes, l'un partiellement formaliste et l'autre parfaitement conséquent : d'autant que les faits ne peuvent pas toujours être à la hauteur des principes.

donc (sous ce rapport) son œuvre; la louange adressée à ce qu'il croit est la louange adressée (indirectement et sous le rapport de la conceptualisation) à lui-même. Et c'est pour cela qu'il (le croyant en tant qu'il limite Dieu) condamne toute croyance autre que la sienne; s'il était juste, il ne le ferait pas; mais il le fait parce que, fixé sur tel objet particulier d'adoration *(el ma'bûd el-khâçç),* il est, sans aucun doute, dans l'ignorance ; et c'est pour cela que sa croyance en Dieu implique la négation de tout ce qui est autre qu'elle. S'il savait ce qu'a dit Junayd, que la couleur de l'eau est la couleur du récipient —, il concéderait à tout croyant (dont la croyance est autre que la sienne) de croire ce qu'il (l'autre croyant) croit; il connaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de croyance. Mais il (l'homme limité par sa croyance) suit ses opinions sans avoir la science (totale), et c'est pour cela que Dieu a dit (par un *hadîth qudsi) :* Je suis conforme à l'opinion que mon serviteur se fait de Moi (*'inda dhanni 'abdî bî)*. C'est-à-dire : Je ne lui apparais que sous la forme de sa croyance; s'il veut, qu'il élargisse (*atlaqa*) (sa conception de Moi), et s'il veut, qu'il la restreigne (*qayyada*). La Divinité en laquelle on croit assume les limites (de la croyance), et c'est elle la Divinité que (selon un *hadîth qudsi)* le cœur du serviteur contient; la Divinité absolue n'étant contenue dans aucune chose puisqu'elle est l'essence des choses en même temps que sa propre essence... » — Il importe de comprendre ici que l'image du «croyant qui se loue lui-même» doit s'appliquer avant tout — selon la logique des choses — à tel point de vue religieux et de ce fait à telle collectivité croyante; ensuite, que le fait de se louer ainsi «soi-même» n'exclut pas — de toute évidence puisqu'on ne saurait faire autrement — qu'en même temps et avant tout on loue Dieu; non telle conception de Dieu mais à travers elle la Divinité en soi.

Il résulte de toutes ces considérations que Dieu n'est le même pour toutes les religions que dans la «stratosphère» divine, non dans l'« atmosphère » humaine; dans celle-ci, chaque religion a pratiquement son Dieu, et il y a autant de Dieux que de religions. En ce sens, on pourrait dire que seul l'ésotérisme est absolument monothéiste, lui qui ne reconnaît qu'une seule religion sous diverses formes. Car s'il est vrai que la forme «est» d'une certaine manière l'essence, celle-ci par contre n'est en aucune manière la forme; la goutte est l'eau, mais celle-ci n'est pas la goutte.

*
* *

Le fait que l'homme tend à concevoir à son image ce qu'il adore, s'avère également, au sein d'une même collectivité religieuse, par les divers niveaux de la piété; mais ici plus que jamais il faut prendre garde d'attribuer à Dieu les limitations des hommes. Certes, Dieu accepte la piété particulière de l'âme pédante ou abusivement servile, mais non en complice ni en despote; sans quoi II ne répondrait pas à l'intelligence, ou à la noblesse, qui perce le brouillard

d'une mentalité limitée[50]. Dieu peut assurément aimer la petitesse en ce qu'elle a de faible, de simple, de confiant et de touchant; Il ne saurait aimer en elle les aspects éventuels de mesquinerie et d'opacité. Au demeurant, — et les confusions sont fréquentes sur ce plan —, Dieu hait l'orgueil, mais non la fierté bien inspirée; l'hypocrisie, mais non la dignité naturelle et inhérente au sens du sacré ; la curiosité profane et impertinente, mais non le besoin de causalité qui fait partie de l'entendement. Dieu exige l'humilité, mais non nécessairement la modestie; la sincérité, mais non le cynisme même bien intentionné[51] ; l'obéissance, mais non la servilité en tant qu'elle enlève à l'homme ce que Dieu lui a octroyé. Et avant tout : Dieu est souverainement libre, sans que sa Liberté donne lieu à l'arbitraire; Il est l'Etre nécessaire, sans que sa Nécessité implique la moindre contrainte. «Dieu fait ce qu'il veut» : cette expression koranique signifie avant tout que Dieu est ce qu'il est.

50 Toute mentalité en tant que telle comporte des limites, mais c'est de limitations particulières, non générales et existentielles, que nous parlons ici.
51 Comme chez les *malâmatiyah*, qui par sincérisme montrent le mal et cachent le bien ».

PARADOXES D'UN ÉSOTÉRISME

Un auteur soufi a pu écrire sans hésitation que l'état suprême, au regard duquel tout autre état n'est que « voile » *(hijâb)* et « éloignement » *(bu d)*, c'est qu'il n'y a plus aucune place dans la conscience pour aucune chose créée; et ceci, il ne le dit pas en parlant de l'extase, il entend le dire de l'état habituel de l'homme, comme si ce n'était pas là ruiner la notion même de l'être humain ou de la créature tout court, et comme si aucun saint, à commencer par le Prophète lui-même, avait jamais donné l'exemple d'une telle sublimité en fait aussi impossible qu'inutile. Cette sublimité offre néanmoins une image «idéale», et fort suggestive à sa façon, de l'union à Dieu; nous le concédons en tenant compte d'un tempérament sensible à ce genre d'hyperbolisme. Il nous semble en tout cas qu'il eût été plus réaliste de dire : quand l'homme se rend absent du monde pour Dieu, Dieu se rend présent dans le monde pour l'homme; mais celui-ci, fût-il le plus grand saint, ne cesse pas de percevoir les choses ; il ne voit pas Dieu à leur place, mais il les voit « en Dieu» et elles lui communiquent «quelque chose de Dieu».

Un autre exemple d'une dialectique excessive est le suivant, et nous y avons déjà fait allusion : tel soufi affirme que toute chose est bonne puisque tout ce qui existe est voulu de Dieu, mais il se croit obligé d'en conclure que le mal n'est qu'affaire de point de vue. L'auteur de cette thèse et ses partisans ont raison de dire que tout est bon par la pure existence et par les qualités positives qui s'y superposent[52], mais non de subjectiver le mal ; de ne pas voir que le mal est dû à l'éloignement que nécessite le rayonnement cosmogonique, et que le mal manifeste précisément la privation du bien et qu'il marque ainsi une absence du Souverain Bien. Nous avons vu plus haut qu'un certain monisme croit pouvoir subjectiver le mal non seulement dans le cas des créatures, mais même dans celui de Dieu : le mal, dit-on, est ce que Dieu n'aime pas; logique à rebours qui s'explique par le pieux souci de ne pas faire dépendre les attitudes divines de causes externes et de toujours laisser l'initiative ou le *primum mobile* à la Divinité, comme s'il ne suffisait pas de constater qu'il est des phénomènes qui sont contraires au divin Prototype — non dans leur nécessité ontologique mais dans leur simple phénoménalité — et que Dieu s'y oppose sur le plan où cette opposition a un sens.

---

52 C'est du reste la thèse de saint Augustin.

Sur un tout autre plan, mais dans la même catégorie de spéculations abusives, se situe l'exemple suivant : lorsque le patriarche Joseph se fit reconnaître à ses frères et que ceux-ci se prosternèrent devant lui, il se souvint de son rêve prophétique — le soleil et la lune et onze étoiles s'inclinant devant lui[53] — et fit cette remarque, selon le Koran : «Ceci est l'interprétation de mon songe de jadis, que mon Seigneur a rendu réel » ; or, citant ce passage impeccable dans ses *Fuçûç* (chapitre *Kalimah Yûsufiyah),* Ibn Arabî croit devoir faire intervenir ce *hadîth* : « Les gens dorment (pendant la vie), et quand ils meurent, ils se réveillent»; c'est-à-dire qu'il profite de l'occasion pour déclarer que Joseph ignorait cette vérité, et il le fait afin de pouvoir conclure que Mohammed était plus savant : « Vois donc — dit-il au lecteur — combien la connaissance et le rang de Mohammed sont excellents ! » Question : comment peut-on croire un instant que Joseph, ayant la qualité de Prophète, ignorait que la vie terrestre est un rêve et que la mort est un réveil; et même s'il n'avait pas cette qualité, comment peut-on prouver, en se référant à la parole citée, — qui concerne un fait particulier et non un principe —, qu'il ignorait la vérité qu'exprime le *hadîth* en cause? Au demeurant, un védantin pourrait faire valoir — sans qu'aucun soufi ne vienne exalter sa « connaissance » et son « rang » — que l'au-delà aussi n'est qu'un rêve et que le réveil n'est que dans l'Absolu; ou encore, que le *jîvan-mukta* a réalisé ce réveil suprême sans avoir dû passer par la mort corporelle, que celle-ci n'est donc pas la condition *sine qua non* du réveil ultime. Enfin, si la réalisation du rêve de Joseph n'est pas l'hommage de ses frères, qu'est-elle d'autre, et comment Ibn Arabî se représente-t-il une réalisation de ce songe dans l'au-delà? Sans parler du fait que, selon le Koran, c'est Dieu lui-même qui a enseigné à Joseph l'interprétation des songes[54].

On peut penser qu'Ibn Arabî, en écrivant ces lignes des *Fuçûç* a voulu s'acquitter d'un devoir de piété envers le Prophète : dire du bien de celui-ci, ne manquer aucune occasion de le faire, et fût-ce au détriment d'autres Messagers. Enlisant des passagesde ce genre,il faut en effet tenir compte de ceprincipe de la piétémusulmane :il est moralement beau de saisir toute occasion de dire du bien du Prophète, n'importe comment, mais à condition de ne pas dire qu'il est fils de Dieu; il ne s'agit donc pas,enparlant des autresMessagers, de les définir, il s'agit uniquementdese servir de leursnoms pourétayer l'échelle de valeurs propre à

53 La tradition islamique ne semble pas retenir l'autre rêve, celui des gerbes des frères s'inclinant vers la gerbe de Joseph.

54 Du reste, si la science de Joseph fut imparfaite et si ce fut à cause de cette imperfection qu'il se rappela ses songes en voyant ses frères se prosterner devant lui, sa science fut imparfaite également lorsqu'il expliqua leurs songes aux deux compagnons de prison et ensuite au roi. Selon cette opinion, toute interprétation des rêves prémonitoires devrait se réduire à l'idée que la mort est leur seule réalisation, ce qui vide la notion même d'« interprétation» (*ta'wil*) de tout son contenu.

l'Islam; n'empêche qu'on a le droit de s'attendre à une perspective plus nuancée et plus objective dans un contexte ésotérique.

Dans un ordre d'idées analogue on trouve, non chez Ibn Arabî, à notre connaissance, mais chez son disciple favori, Çadr el-Dîn Qûnyawî, une référence à l'histoire suivante, dont on trouve également des traces chez Attar, dans son *Mantiq et-Tayr* aussi bien que dans son *Elahi Nameh :* le Christ, au moment de son ascension, est arrêté au seuil du quatrième Ciel par des anges, qui l'examinent et, ayant trouvé dans son vêtement une épingle, l'empêchent de monter plus haut; ou, selon une autre version, Pen empêchent jusqu'à ce qu'il ait jeté l'épingle. Nous supposons que l'intention fondamentale de cette histoire extravagante vise la théologie chrétienne en tant qu'elle divinise Jésus et réduit Dieu à une Trinité, — ou en tant qu'elle «christifie» Dieu, si l'on préfère —, mais enfin elle met en cause la personne même du Christ, et il y a fort peu de chances que le lecteur moyen devine l'intention polémique que nous venons de mentionner à titre d'hypothèse, et qui comporterait une circonstance atténuante, les oppositions dogmatiques étant ce qu'elles sont[55]. Dans le même ordre d'une fabulation dépourvue de sens des proportions autant que de sens du ridicule, — et où la pauvreté d'imagination se combine volontiers avec la surenchère —, l'on trouve sous la plume d'Attar, de Qûnyawî et d'autres auteurs l'anecdote de l'Archange Gabriel qui, voulant lors du «Voyage Nocturne » accompagner le Prophète jusque devant Dieu, se voit arrêté par les ciseaux du «non» *(lâ)* de la *Shahâdah,* qui coupent cent mille plumes de ses ailes[56] : seul le Prophète ayant le droit et la capacité d'aller jusqu'au bout.

Il y a parmi les exégètes une race incurable qui sait toujours tout mieux et qui met toujours les points sur les i ; bref, qui sait toujours tout. Quand le Koran nous apprend que Dieu, voyant Abraham jeté dans les flammes, leur ordonne: «Soyez froides», les exégètes en question savent mieux ce qui s'est passé : l'Archange Gabriel apporta une tunique céleste qui protégea Abraham contre le feu. Et quand trois générations plus tard Joseph envoya sa tunique à son père devenu aveugle et que celui-ci recouvra la vue au contact de ce vêtement, nos commentateurs savent mieux : ce ne fut pas la tunique de Joseph, ce fut celle d'Abraham héritée par Joseph; comme si la tunique de Joseph, prophète et patriarche, n'avait pas suffi pour opérer le miracle, et comme si le symbolisme de l'histoire n'exigeait pas que Jacob, devenu aveugle à force d'avoir pleuré Joseph, soit guéri par Joseph précisément; et comme si celui-ci avait pu hériter une chose aussi précieuse qu'une tunique d'Abraham, alors qu'il fut — à part Benjamin — le plus jeune de huit frères, et de quels frères! Il est tout aussi invraisemblable que ces derniers, en jetant Joseph nu dans le puits. lui aient

55 Circonstance atténuante assez relative en ce qui concerne le Prophète, car très souvent sinon toujours, la mahométologie des soufis revient pratiquement à une divinisation.

56 *Lâ ilaha illa'Llâh* : « Point (non) de divinité si ce n'est le (seul) Dieu (*Allah*) ». A noter que dans l'écriture arabe le mot *lâ* ressemble à une paire de ciseaux.

laissé la tunique miraculeuse[57]; puis que les marchands d'esclaves et ensuite les Egyptiens la lui aient laissée. Quoi qu'il en soit, le Koran relate sans ambiguïté cette parole de Joseph : «Emportez ma tunique que voici; appliquez-la sur le visage de mon père; il recouvrera la vue...» «ma tunique» et non pas «celle d'Abraham»[58]. Sans être pédant ni perfectionniste, on peut estimer qu'une interprétation, si elle peut avoir pour fonction de compléter un mot à mot elliptique, n'a par contre pas le droit de vouloir corriger et de contredire un texte parfaitement clair et suffisant.

Toujours dans l'ordre de la pieuse unilatéralité ou démesure, mais sur un plan beaucoup moins blâmable, la tradition ou la légende attribue au Prophète — non en les inventant mais en les présentant comme des principes et en taisant les traits complémentaires[59] — des actes de bonté qui eussent été impraticables en toute circonstance; moins de la part du Prophète qu'à l'égard des hommes qui en auraient bénéficié, et qui ne pouvaient tous être des saints capables de supporter sans en abuser pareille sollicitude. Ce que les chroniqueurs semblent oublier, c'est qu'un bienfait doit être proportionné à ceux qui le reçoivent, — ou inversement, que la vertu de ceux qui le reçoivent doit être proportionnée au bienfait —, et que le sens de la mesure, d'après le Koran même, est une vertu comme l'est la générosité; et qu'il est pour le moins déplacé d'attribuer à un homme des qualités — ou plutôt des applications de qualités — qui sont étrangères à Dieu, ce qui indique précisément que ce sont les produits d'un idéalisme moral et non des façons d'agir concrètes.

Certes, les efforts et les vertus des Musulmans en général et des soufis en particulier ne s'expliqueraient pas sans les vertus éminentes du Prophète; même l'Islam ne s'expliquerait pas sans elles. Il faut cependant reconnaître que les

---

57 Enfermée dans un sachet attaché à son cou, paraît-il, ce qui devait faire un assez gros objet ; on nous demande de croire que le jeune homme le portait toujours sous sa robe.

58 Omar Suhrawardî, pourtant grand théologien, fait état de cette histoire en parlant de la robe rapiécée (*muraqqa'ah*) des soufis, et mentionne même la chaîne des rapporteurs. Encore une fois, nous ne contestons pas que de tels récits puissent contenir un symbolisme même profond, mais ils n'en sont pas moins absurdes en leur matérialité ; il est vrai que l'absurdité même peut indiquer une portée purement symbolique, ce qui serait une explication suffisante si la fin justifiait toujours les moyens. Quoi qu'il en soit, dans l'histoire citée tout s'éclaircit quand on admet qu'il s'agit d'un charisme abrahamien hérité par le seul Joseph, à savoir d'un rayonnement corporel à la fois protecteur et guérisseur; mais ceci est sans rapport avec le vêlement rapiécé des soufis, lequel indique la pauvreté et non la gloire, le terrestre et non le céleste.

59 Selon Ghazâlî et d'autres, le Prophète ne se serait jamais mis en colère; on ne lui en demande certes pas autant. Moïse et Jésus se sont mis saintement en colère ; comment croire que Mohammed — un Arabe et un homme de guerre — n'ait jamais été dans ce cas? Aïshah nous rapporte que lame du Prophète fut comme le Koran ; or le Koran se met en colère, en nous informant — et en nous assurant — de la Colère de Dieu.

récits traditionnels n'en donnent avec certitude qu'une idée générale, et qu'en outre ils suggèrent au lecteur chrétien — même s'il n'y met aucune mauvaise volonté — une impression d'irréalité dont on ne saurait lui faire grief; et cela par leurs inconséquences autant que par leurs hyperbolismes bien inutiles, objectivement parlant[60].

Le désir d'attribuer au Prophète, quasi automatiquement et souvent à lui seul, le sommet de toutes les perfections possibles, empêche dans bien des cas de définir ou de décrire des qualités réelles : ainsi, quand on nous dit que le Prophète laissait derrière lui les deux mondes avec tous leurs plaisirs et qu'il fut ainsi le plus grand des ascètes, — lui à qui « furent rendus aimables les femmes et les parfums » —, l'histoire ne nous offre aucun élément qui corrobore ce portrait, ou qui le corrobore avec force et précision, alors qu'elle nous montre avec certitude qu'il n'y avait dans le caractère du Prophète aucun trait de petitesse[61]. Par contre, si on nous disait, en se référant au principe d'une nature sanctifiée d'avance[62], que le Prophète fut *a priori* détaché des choses parce qu'il rencontrait à travers elles leurs préfigurations *in divinis,* — en quel cas la question d'ascétisme ne se pose pas —, nous n'aurions aucune peine à l'admettre, étant donné que nous savons qu'il s'agit là d'une possibilité propre à la nature des Messagers du Ciel[63].

Nous avons plus d'une fois eu l'occasion de citer cette formule d'un Père de l'Eglise : «Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu», — et de la paraphraser ainsi en termes védantins : *« Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ* » ; ou en termes bouddhiques : « *Nirvana* est devenu *Samsâra* afin que *Samsâra* devienne *Nirvâna* ». En ce qui concerne la personnalité du Prophète en tant que phénomène « avatârique », nous pourrions dire : le Logos est devenu «homme moyen» afin que l'homme moyen devienne Logos; nous présentons cette paraphrase à titre de clef et en connexion avec ce que nous avons dit plus haut, sans qu'il soit nécessaire, espérons-nous, de l'expliquer d'une manière détaillée ou d'en justifier les termes.

---

60 Il n'y a du reste pas que les hyperbolismes proprement dits, il y a aussi les exagérations en quelque sorte réductives : par exemple, on exalte la « station » d'un saint, et on ajoute en substance qu'il n'a jamais menti ni volé, ce qui est bien la moindre des choses; ou on raconte qu'un saint a reçu dans telle assemblée céleste telle investiture sublime, et on ajoute qu'il eut dès lors pour fonction de veiller à la stricte observance des prescriptions religieuses, ce que n'importe quel cadi peut faire.

61L'opinion contraire prouve, sinon toujours du parti pris ou de la mauvaise foi, du moins un manque total de psychologie ou même simplement de discernement, pour les circonstances autant que pour les hommes.

62 Ce qu'exprime l'« ouverture de la poitrine » chez Mohammed enfant : deux anges sortirent de son cœur un caillot de sang et le remplacèrent par de la neige.

63 Le Koran indique cette possibilité en ces termes : « Et en vérité, tu es d'une nature suréminente » (*alâ khuluqin azhîm*) (*Sourate du Calame*, 4) ; ce qui est une base d'appréciation, mais non au détriment des autres « Envoyés » qui au contraire sont compris dans cet éloge.

Mais revenons à la question des qualités morales : Asharî et d'autres, au nom de l'Islam dont ils entendent être les porte-parole, exigent un maximum de vertus, sur la base d'un minimum d'intelligibilité métaphysique ou simplement logique de Dieu; c'est-à-dire qu'ils présentent une image de Dieu qui rend aussi difficile que possible l'effort d'être vertueux. Somme toute, on remplace la logique par la menace, plus encore que par la séduction; ce qui en dernière analyse fait injure à la fois à Dieu et à l'homme.

*
* *

Selon la thèse asharite, à laquelle nous avons déjà fait allusion, le mal vient de Dieu au même titre que le bien ; Dieu a créé les hommes et leur a fait des prescriptions, mais II n'était obligé de faire ni l'un ni l'autre; de plus, II peut imposer aux hommes des obligations qu'ils sont incapables d'exécuter; Il peut punir une créature qui n'a pas péché et sans qu'il lui doive aucune compensation; car II «fait ce qu'il veut». Il ne doit rien à l'homme. Il ne lui doit donc aucun bien. Il n'a aucune obligation[64]. Toujours selon la même thèse, la connaissance de Dieu, qui incombe à l'homme, résulte de la Loi divine et non de l'intelligence : de même pour l'obéissance que l'homme doit à Dieu : l'intelligence n'est là que pour tirer les conséquences pratiques des ordres divins. Or semble oublier que l'homme, qui n'a pas pour rien le privilège de 1s position verticale et de la parole, a été créé «à l'image de Dieu»; que Dieu l'a créé pour avoir un interlocuteur, et non un esclave qui se borne à exécuter les ordres divins et à y contrevenir quand Dieu en décide ainsi. C'est dire que Asharî confond la métaphysique avec la morale voire avec l'immoralité suivant les cas : il ne voit pas que Dieu, ayant créé l'homme afin d'avoir un « interlocuteur valable», «veut devoir» quelque chose à l'homme, sans quoi II ne l'aurait pas créé[65]; et ceci es totalement indépendant du fait que l'homme en tant

---

64 Quand le Koran dit que « Dieu fait ce qu'il veut », cela signifie que le Principe étant infini, possède la Toute-Possibilité, dont jaillissent les combinaisons indéfiniment diverses des possibilités particulières. Ces possibilités sont pour ainsi dire en lutte constante avec l'impossible : s'il y a la couleur grise, c'est pour vaincre — «autant que possible» précisément — l'impossibilité que le noir soit blanc ou que le blanc soit noir s'il y a le carré dont les côtés sont légèrement convexes, c'est pour vaincre l'impossibilité — toujours «dans la mesure du possible» — qu'un carré soit rond ou qu'un cercle soit carré. « Chez Dieu, tout est possible, » a dit le Christ ; ce qui signifie que le Possible divin peut toujours intervenir « verticalement » sur les plans dont les possibilités ne sont qu'« horizontales », ou « naturelles » si l'on veut.

65 « Nous délivrerons ensuite nos Envoyés et ceux qui croient ; c'est ainsi qu'il Nous incombe (*haqqan alaynâ* = «est un devoir pour Nous») de délivrer les croyants. (*Sourate Yûnus*, 103). Et de même : « Et Nous nous sommes vengés de ceux qui pèchent et il Nous incomba de secourir les croyants.» (*Sourate des Romains*, 47). C'est-à-dire qu'« il incombe », comme un devoir, à Dieu ce qui est dans sa nature : Il doit secourir les croyants, non pour la raison exclusive et accidentelle

que simple contingence est nul au regard de l'Absolu, comme l'est le monde entier. L'asharisme nie en somme que Dieu est libre de réaliser la possibilité d'une réciprocité entre lui-même et une créature; c'est ainsi qu'il nie, toujours au nom d'une liberté divine mal conçue, la logique immanente des lois naturelles. Ce que nous pourrions appeler l'« immoralisme ontologique» d'Asharî provient de l'anthropomorphisme religieux aux prises avec la complexité déroutante de *Mâyâ :* c'est l'attribution à une seule subjectivité divine des effets divergents du Rayonnement divin; effets divergeants, mais parfaitement compatibles dès que l'on conçoit l'enracinement de *Mâyâ* dans l'ordre principiel; cet enracinement impliquant une certaine diversité dans cet ordre même[66]. Mais peut-être valait-il mieux, au point de vue théologique, dire monstrueusement que Dieu est le Maître que de ne pas le dire du tout, dans un monde où chacun veut être roi.

Sans doute, il y a dans les maladresses théologiques matière à scandale, mais pas davantage au fond que dans les divergences formelles des religions; non dans le simple fait de leur pluralité — car on admet volontiers la diversité des cristaux ou des fleurs — mais dans celui de leurs contradictions flagrantes et de leurs anathèmes réciproques. « La lumière a lui dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise » : cette sentence, à part son sens immédiat, s'applique aussi à toute Révélation en tant que celle-ci n'est pas saisie dans toutes ses dimensions, nous ne disons pas par quelques-uns, mais par la collectivité dont les porte-parole sont précisément les théologiens. La religion est largement entre les mains des «psychiques», non des «pneumatiques»; le Verbe, en descendant, s'adapte aux besoins des «pécheurs» plus qu'à ceux des «bien-portants»[67]; l'âme collective collabore au revêtement de la Révélation du fait qu'elle en est le plan de résonance.

---

qu'il « le veut», mais pour la raison principielle — actualisée dans telles circonstances — qu'en vertu de sa nature II soutient vrai et le bien, auxquels II donne nécessairement la victoire finale, étant lui-même la Vérité et le Bien. C'est dans le même sens que Dieu « s'est prescrit à Lui-même la Miséricorde » *(Sourate des Troupeaux,* 12 et 54); Il n'est pas miséricordieux en son Essence parce qu'il décide de l'être, mais II exerce la Miséricorde parce qu'elle est dans sa nature. Il n'est pas ce qu'il veut, mais II veut ce qu'il est.

66 Ce que suggère, en hébreu, le pluriel *Elohim,* du moins en un sens supérieur et « vertical », le sens ordinaire et « horizontal » se référant sans doute aux « Noms » divins.

67 Il en résulte, en climat chrétien, des exagérations de ce genre, mais qu'au moins on ne présente pas comme de l'ésotérisme : selon Pascal, « il y a deux classes d'hommes, les saints qui s'estiment coupables de toutes les fautes et les pécheurs qui ne se croient coupables de rien. » On aimerait savoir si l'auteur de cette phrase se croyait coupable de toutes les fautes, et si non, pourquoi il attribuait ce sentiment aux saints ; ou inversement, puisqu'il attribuait ce sentiment aux saints, pourquoi il ne le partageait pas.

*
* *

Mais revenons aux pieux excès de langage que semble autoriser — ou que ne peut empêcher — le point de vue de la foi : Ghazâlî, qui par ailleurs blâme les excès de la crainte, rapporte — à tort ou à raison — dans son *Ihyâ* que Abu Bakr aurait préféré être un oiseau qu'un homme, à cause de la crainte du Jugement; que Omar, pour la même raison, aurait voulu être un brin de paille; que Hassan El-Baçrî se serait cru heureux s'il avait eu l'assurance d'échapper à l'enfer après y avoir été pendant mille ans; que des dizaines de milliers de personnes seraient mortes de terreur après avoir entendu un sermon de David sur l'enfer; et autres histoires de ce genre. Que faut-il conclure de ces outrances? Leur démérite est non seulement dans l'exagération en soi, mais aussi dans l'isolement de celle-ci; cet isolement est censé les rendre plus percutantes et pleinement efficaces, — on ne veut pas frelater le mystère de la terreur —, mais logiquement il les rend soit d'autant plus désespérantes, soit d'autant plus invraisemblables. N'empêche que ces images-choc manifestent à la fois trois valeurs : le sens de l'absolu, l'idéalisme moral, et l'indignation au spectacle de l'insouciance mondaine. Elles n'en sont pas moins incompatibles avec la gnose, et incohérentes quand elles se rapportent à l'état d'âme d'un saint; si cet état d'âme fut passager, il fallait le dire tout de suite. Rappelons que Ghazâlî fut un soufi, et non des moindres, sans quoi nous n'aurions pas de motif de signaler ici ces choses.

On peut s'étonner du fait qu'en Islam la perspective de la crainte, qui dans ses formulations extrémistes — quand on les accepte telles qu'elles — enlève pratiquement tout sens à l'existence, ne soit pas opposée au mariage et en particulier à la polygamie, comme s'il n'y avait aucun rapport logique et moral entre la crainte et la pénitence[68] ; rapport que les Musulmans conçoivent pourtant fort bien en ce qui concerne le jeûne. Pour l'Islam, n'est contraire à la crainte que ce qui détourne de Dieu, *de jure* ou *de facto* ; or les soufis, tout en admettant que le mariage puisse comporter ce danger, envisagent en premier lieu le caractère sacré de la sexualité, — sa qualité d'anamnèse platonicienne en particulier, laquelle « fait désirer le Paradis » —, si bien que la jouissance sexuelle leur apparaît pour le moins comme chose neutre par rapport à la crainte du Jugement, et comme chose apparentée à la confiance et à l'espérance.

[68] Ne pas oublier toutefois que les nombreux mariages de Hassan fils d'Alî avaient pour but la création d'une caste de chérifs aussi vaste et diverse que possible. Cependant, et ceci est une tout autre question : qu'un homme qui possède quatre femmes « légales » et plusieurs concubines esclaves soit considéré comme « chaste » parce qu'il ne touche pas la main d'une femme étrangère, est pour l'Occidental une des énigmes de la mentalité musulmane ; elle s'explique par une sorte de confusion habituelle entre le légalisme et la vertu.

Indépendamment de cet aspect des choses, ils envisagent la vie conjugale sous le rapport pratique et social, donc en vue de la procréation; enfin, ils y voient un moyen d'échapper à la préoccupation distrayante qu'est l'« aiguillon de la chair » : la jouissance sexuelle étant pour eux chose spirituellement neutre, — et nocive seulement quand elle est recherchée pour elle-même, en quel cas elle devient «animale» et éloigne de Dieu[69] —, ils ne voient aucune raison de s'exposer inutilement à la tourmente de l'instinct sexuel et à la préoccupation distrayante qu'elle entraîne. D'aucuns objecteront que cette façon de voir ouvre la porte à toute concupiscence, au péché de gourmandise notamment, car s'il n'y a aucune limite à la sexualité, il n'y en a pas davantage à d'autres satisfactions des sens ; ce qui est faux, car trop manger rend malade, avilit et enlaidit, ce qui n'est pas le cas de la vie conjugale de personnes saines, et il y a dans cette inégalité la preuve que les ordres ne sont pas comparables, sauf quand on les réduit tous deux à l'animalité, précisément. Quoi qu'il en soit, l'«ascète» (*zâhid*) musulman fuit le monde, la richesse, les ambitions, le confort, les plaisirs, la nourriture jugée superflue, même le sommeil, — tout, sauf la femme[70], ce qui ne l'empêche pas de la vilipender à l'occasion; nous employons ce verbe pour spécifier qu'en dialecticien arabe, il dira « les femmes » et non «certaines femmes», — bien qu'il puisse lui arriver d'être circonspect —, en sorte qu'il se met logiquement dans le tort même s'il a mille fois raison.

Il va de soi qu'une mystique sexuelle, qui par définition révèle l'universalité et l'immanence de la Béatitude et partant de la Miséricorde, est incompatible avec une accentuation de la crainte de l'enfer; or ni l'Islam en général ni le Soufisme en particulier ne se fondent sur cette perspective, mais ils en permettent nécessairement l'affirmation soit incidente soit occasionnelle. En tout état de cause, si l'enfer est un risque concret et quasi incontrôlable pour les hommes les plus saints, — ce que l'Islam n'enseigne pas mais ce que certaines outrances laissent entendre, et ce qui vouerait le reste des hommes au désespoir —, tout le monde doit se faire ermite, et il ne saurait être question ni de se marier, ni même de manger au-delà du minimum qui permet de ne pas mourir de faim[71]; ce qui est peut-être un truisme, mais en fait, les auteurs soufis n'ont pas

---

[69] A noter que l'animalité humaine se situe au-dessous de l'animalité comme telle, car l'animal suit innocemment sa loi immanente et jouit par là d'une certaine contemplation naturelle et indirecte du Prototype divin ; tandis qu'il y a déchéance, corruption et subversion chez l'homme qui se réduit volontairement à son animalité.

[70] Il y a sans doute quelques exceptions qui « confirment la règle ». — Rûmî estime, avec finesse et profondeur et non sans humour, que le sage est vaincu par la femme tandis que le sot la vainc : car celui-ci est abruti par sa passion et il ignore la *barakah* de l'amour et les sentiments délicats, tandis que le sage voit dans la femme aimable un rayon de Dieu, et dans le corps féminin une image de la Puissance créatrice.

[71] Ceci nous fait penser à un semblant de divergence entre saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila: ayant reçu une grappe de raisin, saint Jean estima qu'en pensant à la Justice de Dieu, on n'en mangerait jamais; tandis que sainte Thérèse fut d'avis qu'en pensant à la Miséricorde de Dieu, on en mangerait toujours.

toujours été cohérents dans leur façon de présenter — explicitement ou implicitement — la compatibilité entre la crainte de Dieu et la vie sexuelle[72].

Après avoir parlé de la crainte, il faut donner maintenant la parole au point de vue de la confiance, lequel d'une part compense complémentairement celui de la crainte et d'autre part en annule les expressions trop absolues ; du reste, le point de vue légitime de la crainte annule mêmement les excès éventuels de la perspective de confiance. La confiance n'est pas légèreté ni témérité, pas plus que la crainte n'est dramatisme ou découragement.

Dieu a créé les pécheurs pour pouvoir leur pardonner, nous rapporte Ghazâlî ; même si la masse des péchés s'étendait jusqu'au ciel. Dieu pardonnerait au croyant qui à la fois espère et demande pardon; l'idée de l'enfer étant « le fouet qui chasse les croyants vers le Paradis». D'après Alî, désespérer de la Miséricorde est, de la part du pécheur, un plus grand péché que tous ses autres péchés accumulés. Mais il n'y a pas que l'argument du repentir, de la confiance et de la Miséricorde, il y a aussi celui des grâces inhérentes aux formules sacramentelles : avant tout la *Shahâdah*, qui efface les péchés et mène au Paradis; puis les formules laudatives qui font pardonner les péchés même s'ils sont « nombreux comme l'écume de la mer »[73] . Sans doute, cette perspective rétablit l'équilibre dans la doctrine générale, mais elle n'abolit pas pour autant les excès de la perspective contraire.

En soi, il n'y a pas symétrie entre la Bonté et la Rigueur, car la première est ontologiquement plus réelle que la seconde; mais il y a pratiquement symétrie entre elles par rapport à la moyenne des hommes pieux, et même asymétrie en faveur de la Rigueur par rapport à tels hommes ou à tel aspect de la nature humaine. L'Islam n'enseigne pas autre chose, mais il le fait moyennant la dialectique isolante, accentuante et discontinue qui semble lui être propre en fonction d'un certain côté du caractère arabe.

Pour ce qui est de l'incohérence de la morale soufie, elle est parfois plus apparente que réelle, car elle peut être l'effet d'un ellipsisme qui dissimule des intentions particulières; le Soufisme dispose en effet d'une casuistique en profondeur qui peut compenser largement, suivant les cas, la présence d'un

---

[72] Car enfin, l'homme qui entend renoncer farouchement au «monde», et qui « tremble et transpire » à la seule pensée du Jugement, ne peut pas en bonne logique se délasser avec ses femmes, comme le permet ou le recommande la Sounna: s'il le fait, il n'a pas le droit de trop injurier ce bas-monde, ni d'ailleurs le Paradis et les houris. Il n'a pas davantage le droit de proclamer d'une façon trop fracassante que « Dieu lui suffit », — Dieu seul en son exclusive transcendance. — comme si la créature n'avait point par définition besoin des dons de Dieu, et comme si le Koran n'était pas le premier à l'affirmer.

[73] On insiste toutefois sur l'importance d'un esprit tourné vers l'au-delà et détaché de l'ici-bas; cette disposition étant à la fois condition et conséquence.

moralisme simpliste, et qui nous ramène comme à la dérobée en climat ésotérique.

*
* *

Il y a une circonstance atténuante aux outrances du genre « Dieu me suffit » de la part d'un polygame, — nous n'avons pas à revenir ici sur la compatibilité de principe entre l'ascèse et la vie sexuelle —, et c'est la suivante : il faut tenir compte d'une différence de dimension entre l'intention spirituelle, qui relève des principes, et la vie dans le monde et parmi les créatures, qui est de l'ordre des contingences. L'ascète (*zâhid*), pendant qu'il se situe dans le *sacratum* de l'oraison ou de la contemplation, peut affirmer un idéalisme univoque, et indépendant des concessions, combinaisons et nuances humaines, et il peut ensuite, en dehors de ce *sacratum,* vivre selon les lois de la vie terrestre, sans contradiction ni hypocrisie; les effets de la contemplation réglementeront et adapteront par eux-mêmes son comportement dans le monde, un peu comme un caillou tombé dans l'eau produit des cercles concentriques. Les déclarations trop absolues d'intention spirituelle seraient irréalistes et hypocrites si le contemplatif n'avait pas conscience du distinguo que nous venons d'expliquer, et s'il prenait ses propres paroles à la lettre, ce que précisément le *zâhid* musulman ne fait pas, et ne peut pas faire.

Ceci nous ramène à la question — traitée par nous en d'autres occasions — des deux subjectivités spirituelles, l'une étant celle de l'individu empirique, qui ne peut pas sincèrement désirer une «union» au-delà du Paradis, et l'autre celle de l'esprit, lequel tend vers sa propre source et reste indépendant de toute considération d'intérêt individuel. *L'Adwaita-Vedânta,* qui n'a rien d'individualiste ni par conséquent de tourmenté, n'envisage que cette seconde subjectivité et abandonne pour ainsi dire la première à son destin, en la plaçant entre les mains de la divine Mère[74] ; tandis que le Soufisme accentue la première subjectivité sans être pour autant inconscient de la seconde, et en mêlant parfois les deux d'une manière qui donne lieu à un dramatisme voisin de celui de la mystique chrétienne. Et ceci est d'autant plus paradoxal qu'il y a dans l'Islam lui-même un élément marqué de sérénité, dont la manifestation la plus générale est la résignation à la Volonté *d'Allah,* et qui s'exprime liturgiquement par cette nappe céleste — divinement nivelante — qu'est l'appel à la prière du haut des minarets; or cette sérénité omniprésente s'apparente à la gnose du fait qu'elle dérive fondamentalement de la Vérité première, donc de l'Un qui exclut tout ce qui n'est pas lui, et qui inclut tout ce qui par lui est possible.

---

74 Telle *Pârvatî, Lakshmî, Tripurasundarî, Shâradâ, Saraswati.*

*
* *

Revenons une fois de plus à la question des outrances moralistes ou ascétiques ; circonstance atténuante, avons-nous dit, mais non excuse totale. Sans doute, l'excès est accidentel et non substantiel; il n'en est pas moins blâmable du fait que le *zâhid* n'est pas seul, qu'il vit dans une société humaine qui, elle, a un certain droit de comprendre, ou du moins de ne pas être scandalisée sans en être responsable; elle en serait responsable si son incompréhension était due à sa tiédeur et à sa mondanité, ce qui n'est pas le cas des personnes pieuses auxquelles nous pensons ici. En dépit du parti pris de certains ésotéristes, la méfiance des oulémas — qui ont droit à l'existence comme la « lettre» elle-même — se justifie largement par l'inintelligibilité et le paradoxe de certaines spéculations ou expressions ascético-mystiques.

Attâr raconte dans sa « Chronique des saints » *(Tadhkirat el-awliyâ)* l'incident suivant : la servante de la fameuse Râbi'ah Adawiyah allait demander un oignon à une voisine, mais Râbi'ah le lui interdit, car elle entendait tout demander à Dieu seul ; elle ne voulait rien recevoir des hommes. Sur ce, survint un oiseau qui laissa tomber un oignon dans la casserole de la sainte; mais celle-ci ne l'accepta pas car, dit-elle, cela pourrait venir du démon. Le caractère douteux de cette histoire apparaît déjà dans le fait qu'elle circule aussi sous une version plus ancienne et plus simple; mais ce qui nous intéresse ici est uniquement ce qu'implique la version qu'un Attâr n'a pas hésité à nous présenter. Il y a là en effet deux importantes remarques à faire : premièrement, il n'est pas normal que l'homme demande à Dieu ce que peuvent ou doivent lui donner les hommes; on n'a pas le droit de s'attendre à une aide surnaturelle pour des choses qu'on obtient normalement par voie naturelle. Deuxièmement, on n'a pas le droit de croire qu'une prière légitime puisse être exaucée par le démon, ou que celui-ci puisse répondre à notre confiance légitime en Dieu; sans quoi Dieu n'aurait plus aucun motif d'exaucer nos prières ou de récompenser notre confiance, car II n'agit pas pour rien[75]. L'hagiographe, nous dira-t-on, n'a pensé qu'aux vertus et au symbolisme; ce qui est évident, mais ne satisfait pas tout besoin de causalité, ni tout sens des proportions.

---

75 Le démon peut exaucer une prière extravagante qui n'a aucune chance d'être acceptée par Dieu, de même qu'il peut répondre à une confiance abusive et téméraire ; Râbi'ah pouvait donc avoir raison de douter du miracle, mais dans ce cas son doute équivaudrait à la condamnation de son attitude précédente, que l'hagiographe ne songe pourtant pas à blâmer.

Quand nous lisons dans la «Vie des saints andalous» *(Rûh el-quds)* que le héros, ayant reçu une maison de luxe de la part du prince régnant[76], la donne au premier mendiant venu parce qu'il «n'a rien d'autre à lui donner», nous sommes en pleine absurdité, et cela sous plusieurs rapports, c'est-à-dire*par rapport au héros, à la maison, au prince, au mendiant, à la Loi; l'intention du récit est de toute évidence de marquer fortement, et périsse tout le reste, le mépris des biens d'ici-bas et la sublimité du détachement et de la générosité. Que les faits concluants envisagés en eux-mêmes, et la logique pratiquée sans arrière-pensée moralisante, soient des garants de vérité et servent l'intention doctrinale ou morale à exprimer, cela ne semble pas retenir l'attention de nos pieux auteurs, qui répugnent à envisager une chose en soi, donc «en dehors de Dieu»; aussi faut-il les lire avec une patience qu'on doit sans doute à leurs excellentes intentions et à leur amour de Dieu et des choses sacrées[77].

Bien souvent, les auteurs soufis, et religieux en général, nous donnent l'impression de se désintéresser de l'exactitude des faits autant que des impératifs de la logique, comme s'il s'agissait là de choses mondaines; seuls les points de repère de la morale, de la vie mystique, de la théologie semblent retenir leur attention, c'est-à-dire qu'ils cherchent à les rendre aussi percutants que possible, et qu'ils ne croient pouvoir y parvenir qu'au détriment du détail objectif ou même du sens commun. Dans leur esprit, la matérialité des faits semble nuire à l'expressivité du symbole, alors que pour l'Occidental au contraire cette matérialité étaie la vraisemblance de l'image et partant son enseignement; il est vrai que dans cet ordre de choses, tout est une question d'opportunité et de degré. Dans certains cas, sans doute, la fin justifie les moyens; n'empêche que dans d'autres cas les moyens compromettent la fin. et c'est ce qui a lieu, à notre avis, dans le genre littéraire auquel nous pensons ici. Il faudrait signaler avant tout, à ce propos, l'abus des apologues et la confusion habituelle entre le réel et l'imaginaire, née de la tendance à l'exagération[78].

Nous pourrions faire valoir à cette occasion que l'Aryen, en tant qu'il est observateur et philosophe, a tendance à décrire les choses comme elles sont,

---

76 L'hagiographe, qui raconte ici sa propre aventure, trouve utile de spécifier que la maison a coûté 100 000 dirhems ; et cela au xn[e] siècle.

77 On pourrait nous reprocher qu'en signalant les faiblesses de certaines catégories d'écrits religieux. — et le caractère religieux des livres soufis n'est pas contestable, — nous parlons de choses que la plupart des lecteurs occidentaux ignorent, et que ce n'est pas là en tout cas une bonne façon de les préparer à la compréhension de l'Islam et du Soufisme. Nous répondrons, d'une part qu'il existe de nos jours un nombre assez considérable de bonnes traductions d'ouvrages islamiques, et d'autre part, que nous nous adressons à des lecteurs qui ont une certaine connaissance de ces ouvrages et qui sont censés s'y intéresser; ils ont forcément rencontré — ou ils rencontreront — au cours de leurs lectures les écueils dont nous traitons dans ce chapitre. Quant aux lecteurs qui ne sont nullement troublés par ces écueils, — car *East is East and West is West*, — ce n'est évidemment pas pour eux que nous essayons de déblayer le terrain.

78 Ibn El-Jawzî. au XII[e] siècle, a fait le procès de ces extravagances dans son *Kitâb el-Quççâç*.

tandis que le Sémite, qui est moraliste, les présente volontiers comme elles devraient être selon son pieux sentiment; il les dépasse en les sublimisant avant d'avoir eu le temps d'en extraire les arguments que comporte leur nature. Cette tendance ne l'empêche évidemment pas d'être philosophe quand il veut l'être, mais nous parlons ici des prédispositions les plus immédiates et les plus générales; l'abus des apologues et des images quantitatives en témoignent incontestablement, chez les Arabes surtout, bien que de tels excès puissent se rencontrer en tout climat religieux, les mêmes causes psychologiques engendrant volontiers les mêmes effets[79].

Nous venons de confronter le culte oriental du « symbole » avec le culte occidental du « fait » ; or, si la première tendance peut donner lieu à des abus, il est trop évident — et l'histoire le prouve surabondamment — qu'il en va de même, et *a fortiori,* de la seconde tendance, et cela non seulement en fonction d'Aristote et dans le domaine scientifique, mais même sur le plan religieux. Les catholiques ont de tout temps eu des accès de « pieux scepticisme », qu'ils confondaient avec du réalisme, et cela dans la spiritualité privée aussi bien qu'en théologie[80]; cette tentation intermittente a permis à l'esprit profane de s'infiltrer de plus en plus, jusqu'au triomphe du modernisme et partant du « monde » et de l'« homme». Tout ceci à la faveur de la manie créatrice et innovatrice des Européens, face à laquelle la stabilité biblique et la sainte monotonie de l'Islam

79 Les Bouddhistes notamment ne se privent pas de la pieuse surenchère, du moins dans certains aspects ou secteurs du *Mahâyâna.*

80 Il y a de cela chez une Thérèse de Lisieux — nonobstant sa nature angélique — quand elle rapetisse la Sainte Vierge pour la rendre plus « proche » : alors que la tradition hagiographique rend compte de ce qu'implique le privilège inouï de l'« Immaculée Conception » et de la Maternité divine, Thérèse ne sait pas concilier la majesté et les grâces exceptionnelles avec la simplicité et la bonté : quand la tradition dit que Marie, à l'âge de trois ans, alla au Temple avec un cœur « brûlant d'amour de Dieu ». Thérèse estime plus vraisemblable — parce que plus banal — que la Vierge y soit allée « simplement pour obéir à ses parents » ; de même, la vie de la Vierge à Nazareth, selon le même sentiment, devait être «tout ordinaire», comme la présente l'Evangile, à ce qu'il paraît (*Novissima Verba*, recueillis par Mère Agnès de Jésus): or, outre que l'Evangile ne dit rien sur la vie quotidienne de Marie, la vie d'une *Mater Dei* corédemptrice ne saurait en aucun cas être «ordinaire» au sens sottement conventionnel du mot. Pour Thérèse, la Sainte Vierge est « mère » plutôt que « reine », comme si Marie n'était pas grande et mystérieuse avant de se faire petite et familière : et c'est à la reine, non à ses sujets, de décider quand et comment elle entend être mère, la valeur et le charme de l'intimité maternelle étant ici précisément dans sa combinaison avec la majesté. D'ailleurs, si l'on croit devoir attribuer à la Sainte Vierge, pour pouvoir P« imiter» et pour pouvoir l'aimer d'une manière plus niaise, une sorte de petitesse bourgeoise dépourvue de dons extraordinaires qui nous obligeraient à trop d'admiration, — c'est ce qu'entend Thérèse. — on devrait revendiquer cette rassurante médiocrité aussi pour le Christ, auquel on ne peut pourtant pas dénier les dons humains les plus suréminents: or ce qui est absurde pour le Fils l'est également pour la Mère, pour des raisons analogues.

font figure d'avertissement divin. On a accusé l'Islam d'avoir «stérilisé» toute une partie de l'humanité, d'avoir «arrêté» l'histoire; c'est une des choses les plus utiles qu'il pouvait faire.

*
* *

D'aucuns pourraient faire remarquer que l'armature théologique ou philosophique d'une idée à la fois vraie et fondamentale — telle que le monisme ontologique *(wahdat el-wujûd)* — importe peu, même si cette armature laisse beaucoup à désirer; il est vrai qu'en Islam, — pour autant qu'il est un monde du dogme et de la foi —, la chose qui importe est «ce» qu'on explique et non «comment» on l'explique. Car le «ce» est divin, donc absolu, tandis que le «comment» est humain, donc contingent et provisoire; c'est toute l'opposition entre la foi et le raisonnement, ou entre la Révélation et la pensée. Vues sous cet angle, les explications faibles, voire aberrantes, de vérités indiscutables, ne représentent rien d'autre que des intentions apologétiques dans l'intérêt de la foi; ce ne sont pas elles qui comptent, c'est l'idée qu'elles sont censées rendre accessible; est vrai ce qui sert la vérité, selon cette «morale intellectuelle».

Conformément aux tendances de la piété islamique en particulier et de la perspective monothéiste sémitique en général, le Musulman ne veut pas être un «philosophe», — abstraction faite des hellénisés par vocation —, c'est-à-dire un homme qui «doute» et qui pense «en dehors de Dieu», de la foi, de la grâce; il attend donc tout de l'inspiration, comme tout lui est venu de la Révélation; il ne veut pas être un Prométhée. Il arrive ainsi qu'un zèle quasi stéréotypique prime la logique, celle-ci étant *ancilla theplogiae;* d'où parfois l'exigence exorbitante d'extraire de l'absurdité l'élixir de vérité que véhicule une intention droite nourrie des trésors de la Révélation[81].

Fort heureusement, il n'y a pas que l'alternative entre un langage crédule et indiscipliné de la « foi » et un langage sceptique et pédant de la « raison » ; ou entre un langage qui est absurde mais efficace, et un autre qui est logique mais inopérant[82]. C'est néanmoins entre ces deux pôles ou ces deux excès que semble vaciller l'esprit humain, ce dont ni la saine foi. qui est lucide, ni la saine intellection. qui est pieuse, ne sont directement responsables[83].

D'un tout autre ordre que l'imagerie débordante d'un fidéisme sans frein sont les phénomènes — décrits dans les livres mystiques — relevant de ce que

81 Nous avons traité toutes ces questions — avec certaines accentuations que nous ne répéterons pas ici — dans notre livre *Logique et transcendance,* au chapitre *La dialectique orientale et son enracinement dans la foi.*

82 L'Occident nourri de philosophie avait besoin du langage de la foi, que lui fournit le Christianisme ; mais celui-ci à son tour avait besoin du langage de la raison que lui fournit la scolastique.

83 « Lucide » en vertu du sens de l'orthodoxie ; « pieuse » en vertu du sens du sacré.

nous pourrions appeler l'inspiration symboliste objectivante, laquelle puise dans les archétypes du psychisme religieux collectif et grâce à laquelle les intuitions spirituelles assument des formes objectives et sensibles; autrement dit, les contacts intérieurs avec les réalités célestes deviennent des expériences extérieures, par l'effet d'un mécanisme propre à tout cosmos religieux, et comparable à l'imagination individuelle mais agissant dans le monde physique en y projetant des phénomènes-symboles[84]. Il y a à cela une condition objective aussi bien qu'une condition subjective : la première est une aura subtile fort puissante qui enveloppe et alimente un monde religieux, aussi longtemps du moins qu'il est suffisamment homogène; la seconde est une réceptivité appropriée de la part des hommes, — une certaine « naïveté » pourtant fort capable de « discernement des esprits » —, elle aussi incompatible avec l'affaiblissement et la «congélation» d'un monde devenu impie. L'ordre de phénomènes que nous avons en vue ici ne relève pas à proprement parler du miraculeux puisque l'intervention céleste n'y est qu'indirecte; mais il ne s'agit pas davantage de fantaisies personnelles puisque les phénomènes sont extérieurs, bien que leurs formes soient précisément déterminées par le style du psychisme religieux collectif. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer la pluie de prodiges un peu gratuits, mais non légendaires, qui s'est produite à des périodes de grande ferveur mystique et dans des mondes religieux sans failles; la cloison entre le matériel et le subtil s'estompe, le psychique s'objectivise; nous pourrions dire aussi que le psychico-spirituel s'extériorise dans la mesure où la mentalité croyante s'intériorise.

*
* *

Comparé au cas des fidéistes ou inspirationnistes peu soucieux de cohérence, celui des sophistes et scientistes grecs et de leurs continuateurs présente exactement l'excès contraire : la logique d'une part et les phénomènes d'autre part se suffisent à eux-mêmes, on les utilise donc comme s'ils étaient coupés de leurs racines; il en résulte les monstruosités philosophiques, scientifiques et culturelles qui ont fait, et qui font, le monde moderne. Et comme en toute œuvre le contenu essentiel, ou la raison d'être, prime l'expression et l'accident, il faut préférer de toute évidence l'expression défectueuse de la vérité à une dialectique brillante mais aberrante par son contenu; on aimerait s'excuser de le relever.

---

84 D'un ordre analogue sont, dans les visions d'Anne Catherine Emmerich, les images purement symboliques qui se mêlent aux faits historiquement adéquats.

C'est-à-dire, et nous ne craignons pas de nous répéter en le rappelant : de même qu'il y a chez des penseurs profanes des raisonnements parfaitement formulés, de même, mais en sens inverse, il peut y avoir sous la plume de tel gnostique des intellections mal exprimées, et même compromises par de faibles raisonnements dont la fonction est pourtant de les étayer; or on doit à la vérité sous-jacente, dans la mesure même où elle est élevée et décisive, de la discerner même s'il y a dans sa formulation contingente des parcelles d'erreur qui la défigurent sans pourtant la rendre inutilisable, un peu comme on doit à ses parents un préjugé favorable même quand ils se trompent par excès de zèle.

L'homme parfait, a écrit un soufi, — et nous en avons parlé au début de ce chapitre —, est celui qui est éteint envers le monde au point de ne plus voir que Dieu; ou qui ne voit que Dieu au point de ne plus voir le monde. Ce soufi ne l'a pas réalisé, car d'une part cela n'est pas réalisable, et d'autre part, pour cette raison même, cela n'a pas à être réalisé; cet idéal témoigne néanmoins d'une tension héroïque vers le divin, et c'est ce qui compte ici; et il se peut même que le soufi n'ait rien voulu dire d'autre, ce qui nous ramène au problème de l'ellipsisme oriental[85]. Quoi qu'il en soit, on pourrait nous objecter que la vision du seul Principe est parfaitement à la portée du « pneumatique » ; sans doute, mais elle n'exclut pas la vision simultanée des objets, — comme le prouve la vie de n'importe quel soufi ou *jîvan-mukta,* sans parler des Prophètes et des *Avatâras* —, de même que la réalisation du «Soi» n'exclut pas l'individualité libérée de la concupiscence[86].

D'une manière tout à fait générale, il doit être bien entendu que nous ne critiquons pas l'incompréhensibilité de maints textes soufis, laquelle est inévitable en l'absence des commentaires qui expliquent les clefs de ce langage particulier; nous ne songeons pas à reprocher à un Hallâj ou à un Niffarî l'obscurité de leurs expressions, pas plus que nous ne songerions à reprocher une telle obscurité au Cantique des Cantiques. Il nous suffit *a priori,* en l'absence des clefs, de percevoir la beauté, la grandeur, la profondeur, la puissance du langage, son parfum de vérité et de majesté, outre que l'incompréhensibilité ne saurait être totale et que d'ailleurs il est des clefs qui finissent par livrer leurs secrets, suivant leur nature et suivant notre réceptivité. Que de telles clefs puissent se combiner avec les faiblesses dont nous avons parlé, c'est une tout autre question, qui ne concerne pas les clefs en elles-mêmes ni ceux qui les utilisent correctement et avec le meilleur des droits.

---

85 Lequel consiste, nous l'avons dit plus d'une fois, à isoler une idée de son contexte même nécessaire, puis à la suraccentuer au point de lui donner une allure quasi absolue; et au point de ruiner, logiquement parlant, l'idée proposée, dont l'intention globale est pourtant plausible.
86 C'est ce qu'indique d'une façon irréfutable l'expression théologique — appliquée au Christ — de « vrai homme et vrai Dieu ».

*
* *

Nous croyons avoir fait allusion plus d'une fois à la méfiance qu'éprouvent les fidéistes pour l'investigation rationnelle en matière de foi; un exemple classique en est le fidéisme hanbalite, lequel est réfractaire à toute interprétation symboliste des images koraniques, et cela jusqu'à l'absurde. D'après cette école, il faut enregistrer les images koraniques exprimant une qualité ou attitude de Dieu « sans demander comment», donc sans transposition, même dans les cas où la signification résulte de l'image même, par exemple quand il est dit que Dieu est la «Lumière», ou qu'il s'est «assis» sur le «Trône» ou quand le texte parle de la « Main» de Dieu[87]. Les fidéistes diront que c'est le mot koranique même qui coïncide *ipso facto* avec son interprétation (*tawîl*) et qui la constitue ainsi d'une façon implicite, si bien que toute explication de l'image devient superflue; nous répondrons que dans ce cas la notion même de *tawîl* perd tout son sens et qu'en réalité le mot-symbole suggère son intention par sa nature même, la raison suffisante de la métaphore étant précisément sa capacité de transmettre une signification qui se superpose à l'image brute, et de la transmettre sans aucun doute possible[88]. Ce n'est pas à dire que le point de vue fidéiste n'ait en lui-même aucune légitimité; il s'applique parfaitement dans les cas où l'image est mystérieuse et exige d'être assimilée d'une manière quasiment eucharistique, mais non quand elle n'a aucun sens en dehors de ce qu'elle signifie par son métaphorisme évident[89].

Qu'un Ibn Arabî soutienne occasionnellement le fidéisme abusif des hanbalites est d'autant plus paradoxal qu'il pratique lui-même une interprétation des plus audacieuses[90]; elle semble consister à réduire tout verset koranique à

---

87 Et, redisons-le une fois de plus, ces imperfections sont la rançon inévitable de ce que nous pourrions appeler la « moralisation de la métaphysique ».

88 Par conséquent, dire avec les motazélites que le «Trône» est l'autorité ou la puissance de Dieu, ce n'est même pas du *tawîl*, c'est simplement de la sémantique et du bon sens. On connaît l'incident d'Ibn Taimiyah descendant une marche de la chaire (*minbar*) pour montrer que « c'est ainsi que Dieu descend » ; nous dirons que si ces fidéistes n'ont pas envie de faire usage de leur intelligence, qu'au moins ils ne l'interdisent pas aux autres. Et puisque les Arabes usent largement de métaphores, pourquoi Dieu ne le ferait-Il pas quand II leur parle, et qu'il le fait en leur langue même *(lisânun 'arabiyun mubîn)*?

89 Ibn Hanbal avait sans doute un bon pressentiment en excluant, avec la pensée spéculative, la pensée aberrante, car il vaut mieux se borner à croire que Dieu a créé le monde « de rien », que d'aboutir à des hérésies à force de se demander comment.

90 Selon une opinion théologique, la vérité explicative n'est valable qu'à condition de venir de l'inspiration et non de la réflexion ; cette opinion est, ou bien fausse, — car la vérité est toujours la vérité, — ou bien vraie, mais alors la notion d'inspiration englobe celle d'intellection ou se confond avec elle.

une énonciation concernant plus ou moins directement soit l'Essence divine soit l'Amour suprême, au rebours non seulement du sens immédiat, mais au détriment même de la cohérence du texte et de l'évidence de son intention; on peut à bon droit s'étonner d'un procédé aussi inutile que paradoxal, d'autant que la vérité a d'autres ressources, pour dire le moins. Une des clefs de l'énigme semble être l'idée que la Révélation offre avant tout des mots et qu'il incombe aux sages de les expliquer tout en recherchant méticuleusement, au besoin, l'étymologie la plus lointaine, et au risque de contredire le sens littéral, de le contredire du moins au niveau ésotérique ou soi-disant tel ; or il nous semble évident au contraire que la Révélation offre avant tout des idées, et non des mots isolés ni des images retranchées de leur contexte nécessaire, et que c'est même là la raison d'être du discours divin. Ces idées donnent certes lieu à des interprétations diverses, mais elles n'autorisent pas pour autant d'isoler chaque détail en le sublimisant hors contexte et au détriment de la logique et de la cohérence, et avant tout des intentions mêmes du discours.

Le *tafsîr,* l'« explication », est l'exégèse «extérieure» (*zhâhir*), sémantique, historique et théologique du Koran; le *ta'wîl,* l'« interprétation»[91], en est le commentaire «intérieur» (*bâtin*), symboliste, moral, mystique, mythologique, métaphysique. Selon le Koran, « nul ne connaît son interprétation sinon Dieu. » ce qui signifie que l'homme ne peut la connaître que par inspiration divine, non par le seul raisonnement. — mais l'inspiration et le raisonnement ne s'excluent pas puisque l'un peut produire ou actualiser l'autre —. et ce qui ouvre la porte à un inspirationnisme en fait souvent problématique parce que contempteur de l'intelligence. Le *ta'wîl* comporte des degrés : par exemple, quand le Koran rejette le culte des idoles, celles-ci peuvent signifier, outre le sens littéral, les choses auxquelles nous nous attachons indûment, ou ces attachements mêmes ; mais elles peuvent signifier aussi, plus profondément, les formes en tant que telles, y compris les éléments constitutifs de la religion et la religion elle-même, et alors nous sommes en plein ésotérisme, non «prolongeant» mais «dépassant», donc secret par sa nature paradoxale et explosive. De là vient sans doute l'opinion — à notre avis inadmissible — qu'un mot ou une phrase puisse avoir « ésotériquement » le sens contraire à ce qu'ils signifient par eux-mêmes ; ou que ce sens puisse s'imposer quand on applique le mot ou la phrase à la nature divine en partant de l'idée que toute expression koranique doive avoir une signification s'appliquant à Dieu ou à l'amour de Dieu, et positive à cause de cette application même[92].

91 Littéralement: « retourner à l'origine », c'est-à-dire: aller de la forme à l'essence.

92 Un exemple d'une interprétation inadéquate par inadvertance est d'admettre que l'interdiction koranique du culte des idoles signifie « ésotériquement » que le *faqîr* ne doive obéir qu'à Dieu seul, ce qui est absurde au point de vue humain ou social aussi bien qu'au point de vue spirituel; en fait, cette idée n'a rien à voir avec l'idolâtrie, car l'idolâtre ne saurait «obéir» à l'idole, auquel le Koran reproche précisément d'être sourd et muet; et l'homme qui obéit le fait forcément à l'égard d'un être doué de conscience, non à une «idole». — Ghazâlî,

*
* *

Un chapitre à part, dans ce contexte de semi-ésotérisme, est la disproportion fréquente entre les moyens et la fin : c'est-à-dire qu'il y a des mesures ascétiques ou disciplinaires qui n'ont de sens que pour des hommes passionnels, portés à l'ambition et à la vanité, voire à l'orgueil, et par conséquent disqualifiés pour la gnose ; or c'est précisément en vue de la gnose qu'un certain «ésotérisme» impose ces mesures aux hommes les plus divers, c'est-à-dire qu'il les impose à des hommes qui sont qualifiés et partant n'en ont pas besoin, aussi bien qu'à des hommes qui en ont besoin et qui de ce fait ne sont pas qualifiés[93]. Ce disant, nous ne perdons pas de vue qu'il y a, non seulement l'homme profane, mais aussi l'homme en tant qu'il porte en son âme la tentation de la profanité, laquelle exige ou permet des mesures disciplinaires; mais ces mesures, précisément, doivent être proportionnées à la substance de l'individu, même en admettant qu'il n'y ait là pas de ligne de démarcation rigoureuse.

Un Occidental désireux de suivre une voie ésotérique trouverait logique de prendre connaissance d'abord de la doctrine, puis de s'enquérir sur la méthode et enfin sur les conditions générales de celle-ci; mais le Musulman ésotérisant — et l'attitude du Kabbaliste est sans doute analogue — a décidément la tendance contraire ; si on lui parle de métaphysique, il trouvera tout naturel de répondre qu'il faut commencer par le commencement, à savoir les exercices de piété et toutes sortes d'observances religieuses; la métaphysique sera pour plus tard. Il ne semble pas se rendre compte qu'aux yeux de l'Occidental, comme aussi de l'Hindou[94], c'est là enlever aux pieuses pratiques leur raison suffisante — non en soi bien entendu mais en vue de la connaissance — et que c'est rendre la voie quasiment inintelligible; et surtout, le zélateur sémite ne voit pas que la compréhension de la doctrine ne saurait résulter d'un zèle moral et individualiste, qu'elle est au contraire là pour inaugurer une nouvelle dimension et en expliciter la nature et la raison d'être. L'attitude moraliste n'est d'ailleurs blâmable que par son ignorance du point de vue

---

qui fut pourtant fort loin d'être hostile au Soufisme, a blâmé les extravagances (*tâmmât*) de certains soufis ; d'après lui, il est interdit et nocif de détourner les mots ou formulations sacrés de leur sens évident, car, dit-il, cela ruine la confiance dans le mot à mot du texte divin.

93 L'Imâm Abûl-Hassan Esh-Shâdhilî est un des soufis qui ont fort bien vu cette contradiction et l'ont évitée dans leur méthode ; il ne voyait pas d'inconvénient à ce que ses disciples exercent des professions lucratives et portent des vêtements élégants, et ne songeait pas à envoyer des patriciens mendier devant les mosquées.

94 Donc de l'Aryen en général, exception faite des groupes totalement sémitisés par l'Islam. Le Christianisme n'a sémitisé l'Europe que d'une façon partielle et sous certains rapports.

opposé ou par son exagération, car en fait, la doctrine mérite de notre part un élément de crainte révérencielle; même notre propre esprit ne nous appartient pas, et nous n'y avons pleinement accès que dans la mesure où nous le savons. S'il est vrai que la doctrine explique le sens de la dévotion, il est vrai également que la dévotion a un certain droit d'introduire la doctrine, et que celle-ci le mérite.

Pour ce qui est des disciplines morales inférieures présentées comme des acheminements vers des résultats intellectuels et spirituels supérieurs, la grande question qui se pose est celle de savoir si. oui ou non. les idées métaphysiques agissent sur la volonté de tel homme, ou si au contraire elles restent des abstractions inopérantes; c'est-à-dire, si oui ou non elles déclenchent des voûtions intériorisantes et ascendantes et des dispositions affectives du même ordre. Si cela est le cas, point n'est besoin de chercher à dégoûter l'intéressé d'un monde qui déjà ne l'attire plus guère, ni à le dégoûter d'un égo qui déjà n'a plus d'illusions ni d'ambitions, du moins pas au niveau qui justifierait des disciplines grossières; inutile d'imposer au «pneumatique» des attitudes qui n'ont pour lui aucun sens et qui, au lieu de l'humilier salutairement, ne feraient que l'ennuyer et le distraire. Penser autrement, — mais il y a là bien des degrés à observer, — c'est se placer en dehors de l'ésotérisme et de la sapience, quelles que soient les théories auxquelles on croit pouvoir ou devoir se référer; c'est oublier notamment que le « pneumatique » est l'homme chez qui le sens du sacré prime les autres tendances, alors que chez le « psychique » c'est l'attraction du monde et l'accentuation du «moi» qui priment, sans parler du «hylique» ou du «somatique» qui voit dans les plaisirs sensoriels une fin en soi. Ce n'est pas un degré particulièrement élevé de l'intelligence qui constitue la qualification initiatique, c'est le sens du sacré — ou le degré de ce sens — avec toutes les conséquences morales et intellectuelles qu'il implique. Le sens du sacré éloigne du monde et en même temps le transfigure.

Celui qui contemple la divine Majesté, assimile quelque chose de celle-ci, et cela parallèlement à la conscience de son propre néant; cela résulte d'ailleurs du fait que, selon un célèbre hadîth. Dieu devient « l'œil par lequel il (le contemplatif) voit, la main avec laquelle il agit» ; donc en dernière analyse le cœur par lequel il est. C'est dire que le sens du sacré, malgré son rapport avec la crainte, n'implique pas la servilité, pas plus que le sens de la vérité n'implique l'étroitesse; l'ésotérisme n'est ni mesquin ni fanatique. «L'âme est tout ce qu'elle connaît», comme disait Aristote, et la plus haute fonction de l'homme est la connaissance de Dieu, laquelle donne son empreinte à tout ce qui est légitimement humain.

Conception, méditation, concentration, conformation; c'est-à-dire : concept de l'Unité avec ses mystères intrinsèques et extrinsèques[95] ; méditation assimilante, et concentration unitive, sur l'Unité et ses mystères; conformation morale à l'Unité, à ses mystères et à ses exigences; ce sont là, ensemble avec les supports traditionnels appropriés, les éléments constitutifs de la Voie. Conformation morale, avons-nous dit : certes, toute spiritualité exige les vertus intrinsèques comme aussi la discipline dans le comportement extérieur, et éventuellement telle ascèse purgative; cela découle de l'intelligence aussi bien que du principe que « Dieu est beau et II aime la beauté » (*hadîth*) ; mais cela est sans rapport avec l'ambition et le perfectionnisme, bref avec des attitudes qui précisément manquent de beauté autant que d'intelligence.

*
* *

La philosophie est une chose, disent les soufis, et l'inspiration en est une autre ; la première vient des hommes et la seconde, de Dieu. En théorie, cela est tout à fait clair; mais en pratique, que signifie le fait que tel soufi revendique pour tel livre l'inspiration soit de Dieu soit du Prophète ? Tout d'abord, il ne saurait être question d'attribuer à des livres mystiques le degré d'inspiration du Koran ou du Véda; mais il est possible qu'ils se situent au degré secondaire d'inspiration, celui que les Hindous désignent par le terme de *smriti* et qui est celui des *Purânas*. et il y a encore plusieurs autres niveaux à envisager, dont la portée est de plus en plus relative. La relativité de l'inspiration est en rapport avec le mystère de cette sentence, qui est peut-être un *hadîth* : « La divergence des savants (de Dieu) est une bénédiction»; mystère qui englobe également, au niveau suprême, les divergences divinement prévues des religions, mais ici la relativité a un autre sens et une autre portée. L'Inspirateur divin — ou l'«ange de l'inspiration » (*malak el-ilhâm*) — en se subjectivant donne lieu à bien des réfractions: «l'eau prend la couleur du récipient», comme disait Junayd; même les grandes révélations doivent tenir compte des ressources d'une mentalité collective. elles ne peuvent éviter un certain dommage en « luisant dans les ténèbres». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, une conviction intrinsèquement absolue peut avoir une portée extrinsèquement relative, mais alors il y a de toute évidence différence de rapport; «nul n'arrive au Père si ce n'est par moi», a dit le Christ en fonction d'une vérité intérieure absolue, ce qui pourtant n'empêche pas d'autres religions d'être valables à leur tour,

95 L'Absoluité, l'Infinitude, la Perfection, la Transcendance, l'Immanence ; puis les préfigurations du cosmos dans le Principe d'une part, et les projections du Principe dans le cosmos d'autre part.

indépendamment du Christ mais en fonction de la même vérité, en tant qu'elle est essentielle et partant universelle, non en tant qu'elle assume, chez le Christ, une portée extrinsèque particulière que Jésus personnifia précisément.

Hallâj revendiqua, pour quelques lignes écrites de sa main, une inspiration «pareille à celle du Koran», et c'est pour cela que Junayd n'hésita pas à le maudire; un certain nombre de soufis blâmèrent ou condamnèrent Hallâj pour son *Anal-Haqq* (« Je suis la Vérité = Dieu »), et pourtant, la tradition a accepté en fin de compte et Hallâj et Junayd et les soufis dont il s'agit. Le fait qu'Ibn Arabî a écrit sous inspiration céleste n'engage pas l'orthodoxie islamique, il n'engage même pas l'orthodoxie sourie, comme le prouve l'attitude négative des Mawlawiyah à l'égard du *Shaykh el-akbar* ; et ceci est d'autant plus plausible que le Soufisme ne reconnaît pas d'autorité absolue en matière de métaphysique, alors que le Védantisme se reconnaît en Gaudapâda, en Govinda et en Shankarâchârya. Les autorités indiscutables du Soufisme — celles des premiers siècles — ne se réfèrent qu'à la méthode ascétique et mystique, non à une doctrine sapientielle proprement dite.

*
* *

Si nous constatons, bien à contrecœur, le manque de sens critique et d'autres méfaits du sentimentalisme dans maint livre religieux dont le niveau devrait exclure de pareilles faiblesses, il doit être bien entendu que nous n'englobons dans la notion de « sentimentalisme » ni le sens de la beauté ni l'amour en soi, pas plus d'ailleurs que le mépris des choses méprisables; le sentimentalisme consiste, non à avoir des sentiments, mais à fausser la vérité en fonction de sentiments. Etre sentimentaliste n'est pas savoir que deux et deux font quatre tout en aimant une chose qui mérite d'être aimée, c'est se persuader que deux et deux font trois ou cinq parce qu'on désire encenser ce qu'on aime à tort ou à raison ; parce qu'on croit corroborer ou servir ainsi telle idée que l'on affectionne, ou parce qu'on croit que telle vérité exige par voie de conséquence tel excès, qu'il soit positif ou négatif. C'est en somme introduire un élément quantitatif et dynamique — et fauteur d'irréflexion — dans l'ordre du qualitatif et du statique, et c'est ignorer que la vérité est belle par elle-même et non par notre zèle; et que. inversement, notre zèle n'est beau qu'en fonction de la vérité.

Une explication plausible de l'incohérence que l'on rencontre dans bien des écrits soufis est, dans certains cas, le fait que les auteurs écrivent quand ils se trouvent dans un «état» *(hâl)* spirituel, et parce qu'ils s'y trouvent; nous y avons fait allusion plus haut. Ces états ont empiriquement quelque chose de quasi absolu ; par conséquent, tel état se présente comme étant sans rapport avec tel autre état également possible. Or les auteurs voient dans ces états des sources d'inspiration, non sans raison bien entendu; ils ne songent pas à se relire ni *a fortiori* à soumettre leurs productions à l'examen de l'intelligence critique,

laquelle selon eux est « profane » parce que non extatique, donc- étrangère au souffle de l'Esprit; ils laissent au lecteur le soin de pêcher les perles dans les eaux les plus profondes et les plus obscures. « Ne vous approchez pas de la prière quand vous êtes ivres, » dit pourtant le Koran, et ce précepte a bien des significations, suivant les plans et les analogies[96].

L'Islam dans son ensemble a échappé à ce redoutable écueil qu'est l'abus de l'intelligence, — que ni la Grèce antique ni l'Occident moderne n'ont su éviter —, ce qui lui a permis de perpétuer le monde de la Bible; mais il n'a pas échappé à l'écueil opposé, que nous avons suffisamment décrit au cours de ce livre et qui est comme la rançon de la victoire sur le luciférisme de l'intelligence. Selon un dilemme artificiel mais psychologiquement réel pour la mentalité sémitico-occidentale, il y a antinomie entre la science et la foi : l'homme qui croit ne pense pas, et l'homme qui pense ne croit pas; l'Islam n'ignore pas ce dilemme, mais la foi a freiné dans son cas la curiosité insatiable de la science.

Dans un climat ardemment religieux où la foi est tout et où la pensée, considérée comme conjecturale par définition, est peu de chose, il faut s'attendre à une logique d'amoureux : tout ce qu'on dit de bien — fût-ce absurde — en faveur de Dieu, du Prophète, des choses sacrées, est vrai, comme si la vérité était garantie par la sublimité de l'objet; réfléchir est alors presque un péché puisque la pensée apparaît comme la manifestation d'un doute et d'une curiosité malsaine, voir luciférienne. C'est le point de vue de la *bhakti* qui ignore, soit par inexpérience soit par principe, l'humble sérénité de la pure intellection ; humble parce que impersonnelle, et sérénité parce que conforme à Ce qui est. Tout ceci apparaît sans doute comme un excès de simplification, mais il faut choisir parfois entre le risque de simplifier les choses et celui de ne rien pouvoir dire du tout; les distinguos schématiques existent, ils ont leur raison d'être et ils n'excluent nullement les compensations ou nuances implicites, pas plus que la vision distante d'un paysage, nécessaire pour en révéler les principaux éléments, n'exclut les détails que l'on perçoit en le parcourant.

Il convient de ne pas perdre de vue, notamment, que la «naïveté» fidéiste et dialectique[97] dont il s'agit reste tout à fait indépendante de l'éminente lucidité

---

96 On a fait valoir qu'Ibn Arabî écrivait dans un état d'inspiration extatique, et qu'il dédaignait dans cet état les lois de la logique; or il faut distinguer entre l'inspiration proprement dite, qui est objective et qui n'a rien à voir avec l'extase, et une inspiration subjective qui au contraire en dérive, mais qu'il serait abusif, précisément, d'assimiler à l'inspiration au sens ordinaire du terme. On peut en tout cas se demander s'il est légitime et utile d'écrire en état d'« ivresse ». à moins qu'il ne s'agisse de textes dont la raison d'être est de transcrire un tel état.

97 Fidéiste : croire ce qu'on estime devoir croire à l'ombre de données dogmatiques, sans se demander si cela s'impose ou si cela « tient debout » : dialectique : traiter un point particulier

des Arabes en matière de droit, de philosophie, de science, d'art et de politique; bref indépendante de tout ce qui fit le prestige de leur civilisation durant tout le moyen âge[98]. C'est que dans l'âme arabe, qui peut tomber de l'incrédulité la plus obstinée dans la crédulité la plus simpliste, une rationalité aiguë s'oppose à un enthousiasme débordant, soit chevaleresque et érotique, soit religieux et mystique, et ce dilemme donne lieu à des cristallisations opposées aussi bien qu'à diverses combinaisons.

Quand nous parlons de l'«âme arabe», nous n'ignorons pas qu'elle fut relativement diverse dès les temps préislamiques, en ce sens que l'indifférentisme religieux était propre aux Arabes du Centre et du Nord tandis que ceux du Sud se distinguaient par un tempérament plutôt contemplatif; mais ils étaient homogènes sous le rapport des qualités de noblesse. Le «miracle arabe» — l'expansion foudroyante de l'Islam et les gloires de la civilisation islamique médiévale — présuppose et inclut un esprit de magnanimité dont les racines plongent dans la mentalité bédouine préislamique, et qui — n'en déplaise aux falsificateurs de l'histoire — contribua à ce phénomène comparativement inouï qu'était la tolérance des conquérants musulmans des premiers siècles, donc à l'époque où l'influence arabe était prédominante dans l'Islam. La magnanimité bédouine consistait essentiellement en «virilité» (*murûwah*) — au sens du mot latin *virtus* — et en «chevalerie» *(futuwwah),* lesquelles comportaient avant tout le courage, la générosité et l'hospitalité; le trait le plus précieux, le plus fragile et le plus spécifiquement arabe — dans le contexte du Moyen Orient — étant la vertu de générosité.

En un sens tout à fait général et indépendamment de toute question raciale ou ethnique, il faut dire qu'il y a des dons qui s'excluent, non certes en principe ni dans des cas privilégiés, mais chez la majorité de ceux qui bénéficient soit de l'un soit de l'autre; tel semble être le cas du don d'intuition mystique et de celui de raisonnement. Le constater, il faut y insister, ne saurait signifier qu'on prenne la chose pour obligatoire; mais cette incompatibilité *de facto* — qui comporte évidemment bien des gradations — est un fait dont on est bien obligé de prendre acte, quelle que soit l'explication qu'on veuille en donner.

Mais il y a également, dans cet ordre d'idées, un autre point à considérer, et qui est crucial : la clef de bien des énigmes dans le domaine de la pensée spirituelle est le fait que Dieu exige des hommes qu'ils soient pieux et vertueux, mais non qu'ils soient intelligents; ce qui donne droit à une pieuse inintelligence, mais n'a aucun rapport avec la gnose et l'ésotérisme. De toute évidence. Dieu interdit aux hommes de faire un mauvais usage de leur

---

en l'isolant et en l'intensifiant, sans se demander si cela est proportionné en soi, et compatible avec ce qu'on a dit auparavant, ou avec d'autres points tout aussi valables.

98 Inversement, le logicisme critique des Européens — mais tout est relatif —n'empêche nullement les idéologies passionnelles, qu'elles soient philosophiques ou politiques, lesquelles sont de toute évidence plus nocives que les contresens flagrants et ingénus d'un fidéisme expéditif.

intelligence, — l'erreur persistante étant du- reste dans la volonté plus que dans l'esprit —, mais Il ne saurait leur reprocher de ne pas posséder une intelligence qui ne leur a pas été donnée. Que l'inintelligence puisse faire bon ménage avec la piété, qu'elle puisse même entrer, accidentellement et sporadiquement, dans le domaine de ce qui devrait être la sagesse, on est bien obligé de l'admettre, bien que dans certains cas on hésite à le faire de crainte d'être irrespectueux ou désobligeant; du reste, on oublie trop souvent cette évidence aveuglante qu'il vaut mieux suivre sottement la vérité que de suivre intelligemment l'erreur, d'autant que la vérité neutralise de toutes façons l'inintelligence au moins dans une certaine mesure, tandis qu'au contraire l'erreur ne peut que pervertir et corrompre l'esprit. En un mot, le monde des passions est forcément aussi celui de la sottise — l'intelligence solidaire de ce monde devenant sottise elle-même —, si bien que la religion, qui se condamne à entrer dans cette galère, ne saurait se passer de quelques péchés véniels, sinon «contre l'esprit» bien entendu, du moins contre l'intelligence.

Contrairement à certain préjugé sentimental, le Saint-Esprit n'a pas pour fonction de suppléer au manque d'intelligence ni d'abolir la sottise; il peut la rendre inoffensive ou en limiter les dégâts; il peut aussi la réduire au silence, ce qu'il fera avant tout par l'humilité. Le miracle de l'humilité est précisément qu'elle seule parvient à transmuer l'inintelligence en intelligence, dans la mesure du possible; l'humble est intelligent par son humilité même.

Dieu exige de tout homme ce que tout homme peut et doit donner; mais de l'intelligent il exige en outre l'intelligence au service de la vérité, pour laquelle elle est faite et par laquelle elle vit[99]. Chez certains du reste, l'intelligence est moins dans leurs paroles que dans leur être, moins dans leur théologie que dans leur sainteté; n'empêche que la norme spirituelle est dans l'équilibre entre la pensée et la vertu, entre l'esprit et la beauté.

L'intelligence n'est belle que quand elle ne détruit pas la foi, et la foi n'est belle que quand elle ne s'oppose pas à l'intelligence.

---

99 On se rappellera ici de la parabole des talents, laquelle se rapporte à tous les dons possibles et aux devoirs qui en découlent.

PRÉMISSES HUMAINES D'UN DILEMME RELIGIEUX

Si on cherche trop à rendre accessible les vérités transcendantes, on risque de les trahir: si on cherche trop à ne pas les trahir, on risque de ne pas les rendre accessibles. Ce dilemme, qui existe déjà sur le plan de la religion commune, apparaît encore bien davantage sur le plan de l'ésotérisme.

Quand on parle d'accessibilité, on sous-entend de toute évidence un entendement qu'elle concerne; or les mentalités humaines sont diverses et donnent lieu à plusieurs degrés de réceptivité. C'est de cette diversité et de cette inégalité que tient compte, dans l'Hindouisme, le système des castes, sous le rapport de la spiritualité tout au moins; certes, les fonctions sociales ne sont pas indépendantes de ce rapport, mais ce n'est pas cet aspect des castes qui nous intéresse ici. L'avantage du système hindou est qu'il favorise grandement la pureté de la spiritualité ésotérique; en l'absence d'un tel système, l'ésotérisme devient trop solidaire d'une mentalité collective moyenne qui ne peut être proportionnée aux exigences d'une perspective désintéressée, ou autrement dit, qui ne saurait être indemne de tout narcissisme confessionnel.

Or l'Islam, comme le Christianisme, ne s'adresse pas exclusivement aux catégories humaines supérieures, ce qui va de soi puisqu'il s'agit de religions; en outre, il n'envisage pas les «contemplatifs» séparément des «actifs», ni les «hyliques» séparément des «psychiques», ce qui revient à dire qu'il met pratiquement à la place des *brâhmanas* les *kshatriyas* à tendance contemplative, et à la place des *shûdras* les *vaishyas* à esprit hylique[100]. Ceci étant, les Musulmans accentuent, dans leur langage et leur psychologie, l'élément *vaishya* avant l'élément *kshatriya*. car le *vaishya* est l'homme moyen, pratique, raisonnable, équilibré: sa voie est tout naturellement le *karma-mârga*, celle des œuvres et des mérites, donc aussi de la crainte, et de ce fait le langage et le climat général du Soufisme. — celui-ci étant pourtant « brahmanique » ou « pneumatique » par sa nature. — est paradoxalement solidaire de la mentalité du *vaishya* et de la voie du *karma,* bien que se combinant, dans ce cadre, avec

100 Rappelons à toutes fins utiles que le brâhmana représente la mentalité contemplative et sacerdotale ; le *kshatriya*, la mentalité active, combative, noble, héroïque ; le *vaishya,* la mentalité marchande ou artisanale, ou paysanne suivant les cas; donc « horizontale » en un certain sens. Quant au *shûdra,* il est matérialiste par nature ; sa vertu est l'obéissance.

l'esprit *kshatriya*[101]. donc avec un élément de combativité et de *bhakti*. Il résulte de cet amalgame un langage à la fois sagement moralisateur et âprement perfectionniste qui pour le moins n'a rien de congénial avec la contemplativité désintéressée; mais il faut dire aussi que c'est justement la combinaison entre le réalisme prudent du marchand et l'idéalisme généreux et intrépide du guerrier, qui dans la perspective islamique fait figure de perfection synthétique et partant terminale[102]; ce qui, quelles que soient les raisons de la Providence, est sans rapport avec l'ésotérisme et les exigences de principe de la gnose.

L'élément « intellection » ou «contemplation» s'affirme, dans l'Islam, par le dogme unitaire et la métaphysique qui s'y rattache, et psychologiquement par l'accentuation des éléments « certitude » et « sérénité ». L'élément « combativité » de son côté s'affirme par la guerre sainte et ses applications spirituelles, et fondamentalement par les qualités bédouines de noblesse et de générosité; cette «verticalité» chevaleresque fournit le plus souvent le cadre à l'héroïcité contemplative. comme le montre l'intériorisation de la guerre sainte. Quant à l'élément « horizontal ». dont le marchand est peut-être le représentant le plus aisément saisissable, il détermine, nous y avons fait allusion, le style général ou moyen de la théologie et de la piété ; cette mentalité est sèche, prudente et pratique, elle est plus proche de l'honorabilité que de la grandeur; elle a en tout cas l'avantage de la stabilité, comme la mentalité sacertodale du reste, mais avec la pesanteur propre à l'« horizontalité »[103]. L'élément «hylique» ou «somatique» enfin se manifeste en Islam sous la forme d'un obédientialisme opaque et plat, qui incidemment — puisqu'il existe — pénètre jusque dans la théologie[104]. par exemple quand on nous assure que le bien est le bien, et le mal

101 L'idée que l'homme puisse atteindre la connaissance *(jnâna)* par l'action *(karma),* —idée que les védantins rejettent, — est assez courante dans le Soufisme moyen, la connaissance étant pratiquement confondue, dans ce cas, avec le salut pur et simple.

102 La mentalité d'un Ashari ou même d'un Ghazâlî est au fond celle d'un marchand chevaleresque, qui était celle des Arabes et pour laquelle les autres peuples du Proche-Orient étaient pour le moins prédisposés. « L'essentiel de la ville musulmane, c'est le marché. » comme disait Massignon ; on pourrait dire aussi — et Ibn Khaldûn l'a bien vu qu'en Islam l'élément marchand est représenté surtout par les citadins, et l'élément guerrier *a priori* par les nomades.

103 Chez les Chrétiens, la mentalité du *kshatriya* domine en théologie, tandis que celle du *vaishya* se fait sentir dans le secteur de la morale laïque, laquelle est condamnée d'avance à une certaine médiocrité. Le climat *kshatriya* a d'ailleurs contribué à provoquer, dans la Chrétienté, deux explosions divergentes, la Renaissance et la Réforme, il a été un facteur à la fois d'idéalisme et d'irréalisme, d'élan et d'instabilité. L'*upâya* islamique a voulu éviter cet écueil, ce qu'il ne pouvait faire qu'au prix de nouveaux risques.

104 En climat chrétien, l'équivalent de cette piété de *shûdra* est l'humilitarisme aveugle, irrationnel, absurde ; mais de toute évidence anobli par son intention. Il s'agit ici, non de condamner, mais de constater et de définir ; si la mentalité du *shûdra* peut jouer un rôle en

le mal, parce que Dieu en a décidé ainsi et pour aucune autre raison ; ou que Dieu récompense les bons et punit les mauvais sans que nous puissions savoir pourquoi, car II serait «libre» de faire le contraire; et que nous devons croire les choses pour nous évidentes, non parce que leur évidence s'impose à notre esprit. — car l'évidence limiterait la «liberté» ou la «souveraineté» de Dieu —. mais pour l'unique raison que Dieu nous en a informés sans que nous ayons droit au moindre besoin de causalité; bref, quand on fait tout dépendre d'un arbitraire divin par principe inintelligible, auquel notre volonté, et notre intelligence même, n'ont qu'à se plier, comme si dans ces conditions il valait encore la peine d'être homme.

L'accent mis par l'Islam sur la mentalité horizontale. — la mentalité prudente et réaliste des négociants et des caravaniers si l'on veut, avec des concomitances guerrières bien entendu —, cette accentuation s'explique par le souci de s'adresser à l'homme moyen et de vouloir sauver le plus grand nombre possible; elle est par conséquent, en dernière analyse, une manifestation de Miséricorde. A travers l'homme moyen, forcément «horizontal» à certains égards, *l'upâya* islamique entend atteindre tout homme comme tel.

Car ceci est inéluctable : les foules, que la religion a pour mission de capter, entendent se reconnaître dans la religion, ce qui oblige celle-ci à les préfigurer d'une certaine manière, sous peine d'être infidèle à son mandat. Dieu lui-même condescend dans sa Miséricorde à assumer des traits de ceux qu'il veut sauver, afin qu'ils se reconnaissent en lui; sans quoi il n'y a pas de dialogue possible.

*
* *

Il vaut peut-être la peine de préciser ici davantage les caractères du *vaishya*[105]. puisqu'ils s'insinuent dans le *karma-mârga* moraliste et sentimental de l'Islam moyen et par conséquent se trouvent abusivement amalgamés avec l'ésotérisme des soufis; à moins de renoncer à définir le Soufisme global comme un ésotérisme et de situer ce dernier dans un secteur très intérieur et très implicite. Donc, les caractères du *vaishya* sont *grosso modo* les suivants : amour du travail bien fait — quant au résultat et quant au procédé — et du salaire

---

religion, c'est parce que les idées même de «servitude» (Islam) et de «péché» (Christianisme) lui donnent paradoxalement un droit de cité tout naturel, d'autant que tout homme porte en soi toutes les potentialités: les moralismes niveleurs et pessimistes y insistent précisément.

105 Chez le *vaishya* européen, les éléments « paysan » et « artisan » prédominent sur l'élément « marchand », tandis que le rapport est inverse chez le Proche-Oriental. Ajoutons que dans le cas du grand artiste, — à moins qu'il soit « noble » ou « prêtre » par hérédité, — la qualité d'artisan n'est plus que tout extérieure et il rejoint par sa qualité intérieure les mentalités chevaleresque et sacerdotale; ce qui nous ramène à l'évidence qu'un membre d'une collectivité inférieure peut appartenir individuellement à une collectivité supérieure, et inversement, quelle que soit la fonction extérieure de l'individu.

honnêtement gagné ; accent émotionnel mis sur la crainte de Dieu et sur l'œuvre méritoire, consciencieusement et pieusement accomplie; d'où aussi, en matière de piété, un zèle de «premier en classe» avec une tendance éventuelle à la platitude et à la pédanterie ; intelligence solide en son genre mais modeste, pratique et circonspecte surtout [106]. Sur le plan spéculatif, qui n'est guère le sien, le *vaishya* manque de réalisme, comme s'il voulait compenser son horizontalité par une évasion dans les nuages; aussi met-il volontiers le sublime à la place du vrai ou du réel, si déjà il s'aventure dans le monde de la spéculation religieuse, ce dont nul ne peut l'empêcher[107].

Il est dans la logique des choses qu'une religion ou une méthode spirituelle, dans la mesure où elle accentue la portée des observances extérieures[108], assume dans sa substance humaine une psychologie conforme à celle que nous venons de décrire; car si le *vaishya* tend à être étroitement moraliste par manque de sens des proportions, tout moraliste pédant se situe *ipso facto* au même niveau, quelles que soient par ailleurs ses possibilités latentes.

Comme complément de la pieuse agitation, il y a le pieux resserrement, le regard craintivement et pudiquement fixé au sol. nonobstant — dans une autre

106 *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem* : «Quoi que tu fasses, fais-le prudemment, et songe à la fin. » Cette sentence médiévale, inspirée sans doute de 1' Ecclésiastique, reflète bien la mentalité «horizontale», précautionneuse et perfectionniste dont il s'agit.

107Un facteur qui atténue et éventuellement abolit ces généralisations est le fait que chacune des castes contient d'une manière appropriée les autres Notons qu'en outre chaque caste — chaque type qualitatif — contient les quatre tempéraments, l'ordre des castes étant vertical, et celui des tempéraments, horizontal ; ce qui implique que chaque niveau mental comporte des traits à la fois caractéristiques et divergents.

108 Il faut bien s'entendre sur le sens du terme « observances extérieures». Quand on suit la Sounna pour les gestes les plus contingents de la vie journalière ou que l'on récite des formules appropriées aux situations les plus triviales, on pratique des observances « extérieures » ou « secondaires » : mais quand on accomplit un rite dont le contenu est essentiel, ce rite n'est pas « extérieur » du simple fait qu'il est accompli physiquement. Nous avons lu quelque part — sous la plume d'Omar Suhrawardî — l'histoire d'un soufi qui, se sentant mourir, voulut une dernière fois accomplir l'ablution rituelle afin de comparaître devant Dieu en état de « pureté légale » ; n'ayant pas eu la force d'exécuter le dernier geste, il prit la main d'un des assistants pour faire avec elle le geste manquant. Nous ne disons pas qu'il eut tort à son point de vue ; mais nous disons que ce point de vue n'est pas tout; et nous ferons remarquer — un peu schématiquement sans doute — qu'un Hindou dans sa situation aurait prononcé un *mantra* ou un *nâma*, qui purifie de toute souillure et qui constitue un sacrement central, donc une pratique qualitativement « intérieure ». Râmakrishna raconte l'histoire d'un saint brahmane qui demanda à un *shûdra* près d'un puits de lui tirer un peu d'eau; ce que l'homme n'osa pas faire à cause de son impureté de caste. « Dis *Shiva*, » répondit le brahmane, « et tu seras pur. » Et rappelons que la *Bhagavadgîtâ* spécifie qu'« il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la Connaissance ».

dimension — l'acceptation des jouissances «légales»[109]. Nous ne saurions contester la valeur éventuelle de telles attitudes, car les diverses mentalités ont leurs exigences comme elles ont leurs limites, mais force nous est de les blâmer dès qu'elles deviennent excessives ou qu'on les présente comme les seules perfections possibles, ou comme la perfection en soi. Tout ceci soit dit sans perdre de vue que tout homme porte en lui-même les possibilités inférieures à sa possibilité globale, et qu'il peut toujours y avoir des circonstances où il doit en tenir compte d'une façon concrète; nul homme ne peut se comporter insouciamment comme un dieu.

Un aspect saillant de l'« horizontalité » du *vaishya* est son conventionnalisme, qui peut remplacer une vision plus ou moins directe des choses. Le conventionnalisme est une sauvegarde contre le manque de sens des proportions pour ceux qui ne sont pas suffisamment doués de discernement; d'où les avantages d'une pratique même aveugle de la Sounna intégrale. Le poids des «conventions» est utile aussi, au besoin, à ces hommes de haute caste qui, tout en étant contemplatifs peuvent manquer de discrimination[110] : la convention fournira un cadre sûr à leurs élans mystiques éventuellement trop teintés d'individualisme, évitant ainsi des conséquences extravagantes sur le plan social ; elle sert alors comme ancre, comme critère normatif, dans le va-et-vient des inspirations difficilement contrôlables.

*
* *

Sans doute, il n'y a pas que l'intérieur qui compte, il y a aussi l'extérieur; il n'y a pas que les grandes choses, il y a aussi les petites; les Musulmans y insistent, avec raison aussi longtemps qu'ils ne dramatisent pas en faveur d'un *karma-mârga* disproportionné et envahissant[111]. Avec raison, avons-nous dit; mais qu'on ne vienne pas déclarer que la quantité et l'intensité affective des observances constituent pratiquement l'ésotérisme et qu'elles mènent à la

---

109 Sans exclure des cas plus nuancés et sans schématisme désobligeant, la remarque suivante se justifie : il est logique que l'homme soit pudiquement craintif dans la mesure où son sens du plaisir est opaque et quantitatif; certains *ahâdîth* sur le Paradis, et les spéculations qui s'y joignent, viennent à la rencontre de cette opacité. Cela constitue peut-être une circonstance atténuante pour les soufis qui ne veulent pas entendre parler du « Jardin » et de ce qu'il contient ; en dépit de ce qu'il y a dans leur point de vue d'expéditif et de malsonnant.
110 Nous parlons toujours des castes personnelles, non nécessairement sociales.
111 Nous employons ce terme de *karma-mârga* en un sens particulier et restreint, car dans l'Hindouisme la « voie des œuvres » peut être bien plus que cela ; elle est même avant tout — au niveau des *kshatriyas* — l'accomplissement du devoir d'état sans attachement au fruit des œuvres (*nishkâma-karma*), ce qui prouve du reste que le simple fait de pratiquer des observances extérieures et multiples ne constitue pas à lui seul un phénomène d'extériorité ou de mentalité horizontale. — Quant au culte des petites observances extérieures, il est certes prononcé aussi dans le Judaïsme, mais il y revêt un caractère moins personnaliste et moins sentimental que dans l'Islam. Aucun Juif ne se demandera comment Moïse s'y est pris pour manger du raisin.

Connaissance suprême; ou qu'une agitation pieuse fasse partie intégrante de la voie sapientielle ou même constitue pratiquement la gnose.

Abstraction faite de ses excès, le moralisme extériorisant se fonde sans doute sur l'idée que depuis la perte du Paradis tout le monde porte en soi des éléments inférieurs; en fait, tous les croyants participent aux mêmes observances, — bien qu'elles comportent assurément certaines marges —. mais ceci ne saurait signifier qu'à cause de cette perte tout le monde soit *vaishya* ou *shûdra* ; il incombe à la sagesse traditionnelle, qu'elle soit exotérique ou ésotérique, de ne pas négliger les justes lignes de démarcation. L'énigme de l'âme arabo-musulmane étant un certain mélange en même temps qu'un certain conflit entre la mentalité du «chevalier» et celle du «marchand», — l'héroïsme qui fonce et au besoin simplifie, et la prudence qui évalue et volontiers suraccentue les détails —, il n'est pas surprenant que certaines lignes de démarcation soient particulièrement flottantes, et que le domaine ésotérique en soit affecté.

Une objection possible est la suivante : les perspectives ésotériques d'amour et de connaissance doivent se protéger contre toute usurpation de leurs privilèges d'intériorité et d'essentialité ; par conséquent, l'ésotérisme lui-même est obligé de dresser une barrière faite de pieuse extériorité, et d'exclure ainsi toute tentation d'ambition et d'hypocrisie. Fort bien; mais toute la question est de savoir où l'on veut situer la frontière entre ce souci d'intégrité et te frelatage de l'ésotérisme. L'homme qualifié, nous dira-t-on, trouvera bien sa voie; «Dieu connaît les siens » ; et plût à Dieu que ce soit là une consolation suffisante en face de tant d'ambiguïté.

Une autre objection pourrait se fonder sur l'influence psychologique des *ahâdîth*, donc de la Sounna; car c'est d'eux que dérive le *karma-yoga* méticuleux et empressé qui voile si souvent, et d'une manière parfois si épaisse, l'ésotérisme proprement dit. On oublie volontiers qu'en donnant des règles de vie et en les précisant, le Prophète n'a pas dit que c'est là la suprême sagesse; au demeurant, la responsabilité de ces compilations incombe, non au Prophète lui-même, — qui dans bien des cas n'a fait qu'agir à sa manière —. mais à ses Compagnons, qui entendaient conserver le moindre geste et la moindre remarque du Prophète et qui le firent avec toute la sécheresse et toute la méticulosité dont les Arabes sont capables, au point de ne pas toujours pouvoir éviter une certaine «mesquinerie», si ce mot est permis en pareille matière. Le Koran dit que pour être aimé de Dieu il faut suivre le Prophète; les Compagnons en ont déduit que l'exemple intégral du Prophète est une sorte de sacrement, une sorte de moule sanctifiant et salvateur dans lequel il faut couler sans s'occuper

du pourquoi des choses[112]. Si d'une part les *ahâdîth* et les récits qui s'y joignent peuvent donner souvent une impression de petitesse à cause de leur contenu soit plus que modeste, soit par trop humain, — nous pensons par exemple à certaines histoires concernant les femmes du Prophète —, d'autre part l'existence même des *ahâdîth* témoigne d'une cause extraordinaire; car le fait qu'on se soit donné la peine de recueillir religieusement les moindres gestes d'un homme prouve l'immensité de son prestige et la grandeur de sa nature. L'argument que la voie des observances multiples et de leur accentuation mystique est la voie exclusive du Prophète, est parfaitement abusif, car tout fondateur de religion donne forcément l'exemple de toutes Sortes d'attitudes ou de façons d'agir, sans que cela constitue son Message proprement dit, et le fait que ces manifestations peuvent se contredire prouve précisément qu'elles constituent un choix et qu'aucune d'elles n'engage totalement, ou exclusivement, l'autorité du Messager.

Il est vrai que l'imitation méticuleuse des moindres faits et gestes du Prophète, l'entrée scrupuleuse et extinctive dans le moule de sa personne, est une sorte de participation eucharistique à l'homme-Logos; n'empêche que cette participation se limite au plan de l'individualité et prend de l'importance dans la mesure où la voie est celle de l'individu, ce qui est sans rapport direct avec la réalisation métaphysique. Celle-ci n'exclut pas cette imitation, certes, mais d'une part elle la simplifie et d'autre part elle l'intériorise; l'accentuation spirituelle étant alors au-delà de l'humain pur et simple.

En tout état de cause, si une activité extérieure même multiple est en soi conciliable avec une contemplation méthodique de l'Essence, — du «Royaume de Dieu qui est au-dedans de vous» —, il n'en va pas de même d'une accentuation individualiste et extériorisante d'observances nombreuses, car c'est là une recherche quantitative de mérites personnels; l'accentuation de l'individuel et de l'extérieur exclut par la force des choses celle de l'universel et de l'intérieur[113]. Il faut blâmer, non la pieuse petitesse et sa fragmentarité, mais son éventuelle revendication de la totalité et de la grandeur.

Mais revenons à une considération plus générale. La Sounna entend viser la sécurité, l'équilibre, la sincérité de l'homme qui se sait petit, alors que la perspective chrétienne a tout d'abord en vue les valeurs intérieures et les risques de l'idéal et de l'héroïsme. Il va de soi que chacune des deux façons de voir englobe *a posteriori* et à un certain degré la perspective de l'autre; les Chrétiens ont leurs règles monastiques et leur civilité, comme les Musulmans de leur côté ont leur idéalisme antisocial et au besoin antiritualiste; cette seconde épithète concernant du moins les pratiques surérogatoires. « Et le souvenir de Dieu est

---

112 Tout autre est le point de vue chrétien : saint Jean en effet, loin de compiler des « informations » (*hadîth, ahâdîth*), se borne à l'essentiel : « Il y a aussi beaucoup d'autres choses que Jésus a faites: si on les écrivait une à une, je ne sais pas si le monde lui-même pourrait contenir les livres qui en seraient écrits. »

113 Bien entendu, les anecdotes qui relèvent ce distinguo ne manquent pas dans le Soufisme.

plus grand», dit le Koran; plus grand que la prière canonique et par conséquent, en principe, plus grand que toutes les observances[114].

*
* *

Nous aimerions donner quelques précisions supplémentaires sur la hiérarchie des mentalités humaines fondamentales, toujours en utilisant — pour plus de commodité — la terminologie hindoue en dépit du contexte islamique; et cela sans scrupules puisque la nature des choses n'a pas de couleur confessionnelle.

Ce que les deux castes supérieures ont en commun, — et nous parlons de castes typologiques, non des castes sociales et encore moins de classes —, c'est l'acuité de l'intelligence, la capacité de se mettre spontanément au-dessus de soi-même ; donc la prédominance du qualitatif sur le quantitatif et. en spiritualité, l'accentuation de l'intériorité et de la verticalité, qu'il s'agisse de sagesse ou d'héroïsme. Ce qui au contraire caractérise défavorablement la troisième caste, — donc abstraction faite de ses qualités —, c'est une mentalité plus ou moins mercantile, ou disons une certaine petitesse intellectuelle et morale due à l'extériorité et à l'horizontalité[115]; mais vis-à-vis de la quatrième caste, la troisième a en commun avec les deux premières un moteur intérieur pour le bien, alors que la quatrième ne peut se maintenir dans le bien que sous une pression venant de l'extérieur et d'en haut, car ce type humain ne se domine pas par lui-même et n'aime pas à se dominer. Enfin, ce que la seconde et la troisième castes — et à plus forte raison la quatrième — ont en commun, c'est une certaine «mondanité», mais sous des rapports extrêmement différents.

Comparés aux hors-caste, qui à cause de leur psychisme hétérogène et leur manque de centre sont les «déséquilibrés», les quatre types normaux et normatifs sont les «équilibrés» : parmi eux, les trois premiers types sont les «disciplinés», et parmi ceux-ci, les deux types supérieurs sont les «nobles». Nous entendons ici la «noblesse», non au sens sociologique du terme, mais en ce sens que l'esprit est «libre», donc «souverain», parce que naturellement conforme à la Loi universelle, et cela selon le mode soit « héroïque », soit « sacral » ; l'homme est noble dans la mesure où il porte la Loi en lui-même; dans

---

114 Aussi le souvenir de Dieu est-il la raison d'être de tout rite et de toute pratique, comme l'a fait remarquer le Cheikh El-AIawî dans un de ses traités.

115 On pourrait dire aussi que cette mentalité envisage le tout à partir des détails, — d'où son moralisme spécifique. — tandis que la mentalité supérieure envisage les détails à partir du tout. Dans le premier cas, l'analyse prime la synthèse; dans le second, la synthèse prime l'analyse.

d'autres cas, il s'anoblit dans la mesure où son obéissance est parfaite, et où de quantitative elle devient qualitative.

Si d'une part le *brâhmana* et le *kshatriya* sont proches l'un de l'autre par l'intelligence supérieure et par l'autorité qui en découle, il y a d'autre part un point de rencontre entre le *brâhmana* et le *vaishya* du fait que les deux sont paisibles, et que le second possède une certaine contemplativité qui elle aussi l'apparente au premier. Il est facile de discerner le caractère paisible chez le paysan, l'artisan, le marchand; aucun d'eux n'a intérêt à la bagarre, et chacune des trois fonctions comporte un aspect qui relie ou unit les groupes humains plutôt qu'elle ne les oppose; quant à la contemplativité, elle résulte chez le paysan de sa vie dans la nature, et chez l'artisan de sa préoccupation avec le symbolisme et le sacré; chez le marchand, de son contact permanent avec des objets utiles et beaux dont il doit connaître la valeur, et sous ce rapport il est désintéressé, ce qu'il manifeste par sa perspicacité et son honnêteté[116]. Tout compte fait, le *vaishya* paisible et contemplatif est moralement et spirituellement supérieur au *kshatriya* uniquement ambitieux et querelleur[117]; n'empêche que le *kshatriya* en soi lui est supérieur par la vivacité de l'intelligence, la force de décision, la vocation héroïque. L'écueil de l'esprit *kshatriya*, c'est une intelligence avec peu de contemplativité; celui du *vaishya*, une contemplativité avec peu d'intelligence; mais c'est le contenu objectif qui importe, non l'allure subjective.

Dans la même ligne de phénomènes compensatoires, il faut signaler une supériorité possible du *kshatriya*, non sur le *brâhmana* en soi et en tant que sage, bien entendu, mais sur le prêtre professionnel devenu étroit et pédant, voire pharisaïque, à force de «spécialisation»[118]. Le *brâhmana* au sens absolu par contre possède éminemment toutes les capacités du *kshatriya*[119]. ce qui n'est pas le cas du *brâhmana* fonctionnel et social: en d'autres termes, le *brâhmana* intrinsèque est *ativarna*. «sans couleur» (de caste), et il s'identifie ainsi au *hamsa*. à l'homme primordial[120].

---

116 Le rôle important de l'esprit *vaishya* dans l'Islam — et n'oublions pas que l'Islam est une religion mondiale et non une confrérie de gnostiques — ce rôle se trouve préfiguré par le fait que le Prophète épousa une riche négociante, et s'occupait lui-même de négoce avant sa carrière prophétique.

117« Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés Fils de Dieu » : cette parole de Jésus, à part sa signification générale, s'applique à la fois au brâhmana et au *vaishya* sous le rapport de leur affinité.

118 En Occident, l'empereur, et avec lui les autres princes, furent souvent plus réalistes que le clergé, y compris le pape; Dante en savait quelque chose.

119 Le pharaon d'Egypte, aussi bien que les empereurs de Chine et du Japon, entendaient réaliser cette synthèse primordiale; mais un peu tardivement.

120 Le saint retranché du monde, le *sannyâssî*, est dit « au-delà des castes », *ativarna*; ce caractère équivaut à la sagesse primordiale, à la *sophia perennis*, donc à l'ésotérisme Si tout saint est personnellement brâhmana du simple fait de sa sainteté, fût-il socialement paria comme Tiruvalluvar, tout sage participant à la *sophia perennis* sera *ativarna*, au-delà des castes. Nous

Nous avons parlé plus haut du caractère paisible qui est commun à la première et à la troisième caste, et nous aimerions ajouter ce qui suit : si l'Islam est une doctrine de *brâhmana* véhiculée par une piété de *vaishya*. — l'élément *kshatriya* n'étant pas globalement prédominant —. c'est précisément en raison de son enracinement dans le mystère de la Paix *(Salâm)*. lequel englobe *a priori* le sage, mais paradoxalement aussi le petit et le faible. L'Islam lui-même est une invitation à l'« apaisement ». en ce sens que la racine du mot *islam* est la même que celle du mot *salâm* : «se résigner» ou «se rendre» (*aslama*), c'est se réintégrer dans la «Paix», laquelle est un aspect de Dieu. *Es-Salâm* est un des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins[121]. « Et Dieu appelle à la demeure de la Paix *(dâr es-Salâm*) et conduit qui II veut sur la voie droite » [122].

*
* *

D'après le Koran. l'homme est essentiellement deux choses : «serviteur» *(abd)* et « vicaire» (*khalîfah*): et non «serviteur» exclusivement comme le veut une piété «quantitative» et mal inspirée. Le Prophète est «serviteur» et «envoyé» (*rasûl)* à la fois, non l'un sans l'autre, ce qui devrait suffire pour reconnaître à l'homme croyant la dignité qu'il possède par définition, et qui résulte de sa déiformité; nous disons « à l'homme croyant », car la dignité de « vicaire » est fonction du consentement de l'individu à la vocation spécifique de l'homme.

Nous avons fait allusion plus haut au nivellement que comporte l'exotérisme. Le « raisonnement» exotériste est somme toute le suivant : il faut pouvoir sauver tous les hommes, aussi les plus terne à terre, et comme ceux-ci sont les plus difficiles à sauver, il faut s'adapter à leurs besoins plus qu'à ceux des autres; et par conséquent, tous les hommes doivent être un peu des *shûdras*. Il en résulte trop souvent le paradoxe d'une spiritualité qui applique à tous une psychologie — et impose à tous une morale — de *vaishya* et de *shûdra,* alors que c'est précisément en ce domaine que la distinction des niveaux humains s'impose le plus; rappelons à cet égard la distinction gnostique entre le *pneumatikos*, le *psychikos* et le *hylikos*[123].

---

ajouterons que le *brâhmana*-prêtre peut être lié par la forme et par la fonction, tandis que *l'ativamâshrâmî*, en tant que tel et en principe, n'est limité ni lié par rien qui lui soit extérieur.

121 Aussi les bienheureux au Paradis ne prononcent-ils aucune parole « vaine ni nocive », mais uniquement ce discours : *Salâman Salâmâ* (Sourate de l'inéluctable. 25 et 26).

122 Sourate *Yûnus*, 25.

123 On pourrait nous objecter que devant Dieu tout homme est *shûdra*, ce qui est vrai et faux : c'est vrai en un sens transposé qui enlève au mot toute sa portée psychologique, et c'est faux en fonction de cette réserve même. — Se référant à un *hadîth* qui condamne tous les riches à l'enfer. Ibn Arabî déclare que cette sentence ne s'adresse qu'aux esprits grossiers qui sont

Sous le rapport de leur état d'individus responsables, libres et faibles, les hommes sont égaux devant la Loi salvatrice; sous le rapport de leur participation supra-individuelle à l'Intellect immanent, salvateur lui aussi, ils sont inégaux. Le premier rapport concerne l'exotérisme. et le second, l'ésotérisme; ce dernier admet parfaitement, et même exige, une soumission de l'individu à la Loi; de l'individu, mais non de ce qui en lui relève de l'Intellect. L'Intellect est la Loi du microcosme, comme la Loi est l'Intellect du macrocosme; il y a parallélisme, conformément à ce que requiert la nature des choses, mais non confusion[124].

En fait, le dénominateur « Soufisme » englobe le fanatisme le plus plat aussi bien que la spéculation la plus profonde; or ni l'un ni l'autre ne constitue le *Taçawwuf* plénier, ce qui va de soi pour la première attitude, tandis que la seconde n'est intégralement l'ésotérisme qu'à condition de s'accompagner d'une méthode appropriée et non d'observances pieuses seulement, dont l'accentuation émotionnelle n'est d'ailleurs guère compatible avec la perspective de la gnose. L'ésotérisme authentique — disons-le une fois de plus — est la voie qui se fonde sur la vérité totale ou essentielle, non partielle ou formelle seulement, et qui fait un usage opératif de l'intelligence, non de la volonté et du sentiment seulement. La totalité de la vérité exige la totalité de l'homme.

Nous avons vu que la rançon du nivellement providentiel réalisé par l'Islam est une certaine prédominance de l'esprit *vaishya*[125]. laquelle est si

---

attachés aux richesses, et non aux sages qui savent par eux-mêmes qu'elle n'est pas à prendre à la lettre. Cette opinion indique qu'il est des formules qui ne concernent que tel niveau moral ou intellectuel, et qu'il n'est pas question, au point de vue soufique surtout, de réduire tous les hommes à un seul type rudimentaire; n'empêche qu'en fait cette erreur est fréquemment commise, et précisément sur la base de formulations canoniques.

124 D'après les *Brahma-Sûtras* (III, 4 : 36 à 38), « l'homme peut acquérir la Connaissance même sans observer les rites prescrits; et l'on trouve en effet dans le *Vêda* beaucoup d'exemples de personnes qui ont négligé d'accomplir de tels rites, ou qui ont été empêchés de le faire, et qui cependant, à cause de leur attention perpétuellement fixée sur le suprême *Brahma*, ont acquis la vraie Connaissance qui le concerne». De même Shankara dans son *Atmâ-Bodha* : « Il n'y a aucun autre moyen d'obtenir la Délivrance complète et finale que la Connaissance; seule, celle-ci détache les liens des passions... L'action (*karma*) n'étant pas opposée à l'ignorance (*avidyâ*), elle ne peut l'éloigner; mais la Connaissance dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe les ténèbres. » — De tels propos concernent les seuls « pneumatiques » ; or le fait que la plupart des pneumatiques ont pratiqué certaines actions, — rituelles, morales ou autres, — ne saurait signifier qu'ils aient ignoré le caractère relatif de l'action ni à plus forte raison qu'ils aient atteint la Connaissance par l'action ; et si tel *hadîth* semble faire dépendre l'Union mystique d'actes surérogatoires, c'est uniquement parce qu'il prend pour point de départ les tendances de l'homme extériorisé, sans parler du fait que certains rites peuvent faire fonction d'actualisation cognitive. L'action collabore avec l'intellection et la contemplation, mais ne les remplace pas ni n'en est une condition *sine qua non.*

125 « La fusion de l'élite et du commun, l'aristo-démocratie islamite peut s'effectuer sans violence et sans promiscuité grâce à l'institution particulièrement islamique d'un type d'humanité conventionnel, que je veux appeler, faute de mieux, l'homme moyen ou la normalité humaine... C'est justement « l'homme moyen » qui est l'objet de la *Shariah* ou Loi

paradoxale en climat soufique mais qui a contribué à épargner à l'Islam une expérience luciférienne analogue à la Renaissance; n'empêche que cette mentalité incontestablement simpliste favorise chez les Musulmans, au contact du monde moderne, une réaction intellectualiste aberrante et en fin de compte l'apostasie. C'est là pour nous une raison de plus de signaler sans euphémismes les inconvénients du nivellement dont il s'agit, afin de pouvoir en indiquer les causes parfois atténuantes ou compensatoires, et surtout de pouvoir en montrer la relativité en face des valeurs essentielles et décisives de la Tradition.

---

sacrée de l'Islamisme... Certaines prescriptions sharaites peuvent paraître absurdes aux yeux des Européens. Elles ont cependant leur raison d'être. Une religion universelle doit compter avec tous les degrés intellectuels et moraux. La simplicité, les faiblesses et les particularités d'autrui ont, jusqu'à une certaine mesure, droit à des ménagements. Mais la culture intellectuelle a ses droits et ses exigences aussi. L'homme moyen établit autour de chacun une sorte de neutralité qui garantit toutes les individualités, tout en les obligeant de travailler pour l'humanité (musulmane) tout entière. » (Abdul-Hadi. *L'universalité en l'Islam*, dans *Le Voile d'Isis,* janvier 1934.)

SUR LES TRACES DE LA NOTION DE PHILOSOPHIE

Ibn Arabî, Jîlî et d'autres théoriciens du Soufisme furent-ils des philosophes? Oui et non, suivant le sens que l'on voudra donner à ce mot.

Selon Pythagore. la sagesse est *a priori* la connaissance du monde stellaire et de tout ce qui se situe au-dessus de nous ; la *sophia* étant la sagesse des dieux, et la *philosophia* celle des hommes. Pour Héraclite, le philosophe est celui qui s'attache à la connaissance de la nature profonde des choses: alors que pour Platon, la philosophie est la connaissance de l'immuable et des Idées: et pour Aristote, la science des causes premières et des principes, plus les sciences qui en découlent. En outre, la philosophie implique pour tous les Anciens la conformité morale à la sagesse : n'est sage, *sophos,* que celui qui vit sagement. En ce sens particulier et précis, la sagesse de Salomon est de la philosophie; c'est, sur la base de la piété. — de la «crainte de Dieu», — vivre selon la nature des choses, en vue de ce qui est essentiel et libérateur.

Tout ceci indique que le mot «philosophe» n'a pour le moins rien de limitatif en soi. et qu'on ne saurait à bon droit imputer à ce mot les associations d'idées fâcheuses qu'il évoque; l'usage applique ce mot à tous les penseurs, y compris d'éminents métaphysiciens, — certains soufis voient en Platon et en d'autres Grecs des prophètes —. si bien qu'on aimerait bien pouvoir le réserver aux sages et appeler simplement « rationalistes» les penseurs profanes. Il est néanmoins permis de tenir compte d'un abus de langage devenu conventionnel, car incontestablement. les termes « philosophie » et « philosophe » sont fort compromis par les raisonneurs antiques et modernes; en fait, le grand inconvénient de ces termes est qu'ils sous-entendent conventionnellement que la norme de l'esprit est le raisonnement pur et simple[126], en l'absence non seulement de l'intellection mais aussi des données objectives indispensables. Certes, on n'est pas ignorant ni rationaliste parce qu'on est logicien: mais on l'est quand on est logicien et rien d'autre[127].

---

126 Bien entendu, les plus « avancés » des modernistes s'attachent à démolir les principes mêmes du raisonnement, mais ce sont là des chimères *pro domo*, car l'homme est condamné à raisonner dès qu'il se sert du langage : à moins de ne rien vouloir démontrer du tout. On ne saurait en tout cas démontrer l'impossibilité de démontrer quelque chose, si les mots ont encore un sens.

127 Un auteur allemand (H. Türck) a proposé le terme de « misosophe » — « ennemi de la sagesse » — pour ceux des penseurs qui sapent les fondements mêmes et de la vérité et de l'intelligence. Nous spécifierons que la misosophie — sans parler de quelques précédents

A l'avis de tous les penseurs profanes, la philosophie c'est penser «librement», sans présupposition dans la mesure du possible, ce qui précisément est impossible; en revanche, la gnose, ou la philosophie au sens propre et primitif du mot, c'est penser en fonction de l'Intellect immanent et non par la seule raison. Ce qui favorise la confusion, c'est le fait que dans les deux cas l'intelligence opère indépendamment de prescriptions extérieures, bien que pour des motifs diamétralement opposés : que le rationaliste s'inspire au besoin d'un système préexistant ne l'empêche pas de penser d'une façon qu'il estime être «libre», — à tort puisque la vraie liberté coïncide avec la vérité —, et de même, *mutatis mutandis* : que le gnostique — au sens orthodoxe du terme — se fonde extrinsèquement sur telle Ecriture sacrée ou sur tel autre gnostique, ne saurait l'empêcher de penser d'une façon intrinsèquement libre de par la liberté propre à la Vérité immanente, ou propre à l'Essence, qui par définition échappe aux contraintes formelles. Ou encore : que le gnostique « pense » ce qu'il a « vu » avec l'« œil du cœur», ou qu'au contraire il obtienne sa «vision» grâce à l'intervention préliminaire et provisoire — et nullement efficiente — d'une pensée qui joue alors le rôle de cause occasionnelle, cela est indifférent au regard de la vérité, ou au regard de son jaillissement quasi surnaturel dans l'esprit.

*
* *

La réduction de la notion d'intellectualité à celle de simple rationalité a souvent pour cause un parti pris d'école : saint Thomas est sensualiste — c'est-à-dire qu'il réduit la cause de toute connaissance non théologique à des perceptions sensibles — pour pouvoir sous-estimer l'esprit humain au profit de l'Ecriture; autrement dit, parce que cela lui permet de laisser à la seule Révélation la gloire de la connaissance «surnaturelle». Et Ghazâlî s'en prend aux «philosophes» parce qu'il entend réserver aux soufis le monopole de la connaissance spirituelle, comme si la foi et la piété, combinées avec les dons intellectuels et avec la grâce, — tous les philosophes arabes furent croyants —, n'offraient pas une base suffisante pour la pure intellection.

Selon Ibn Arabî, le « philosophe » — qui pour lui est pratiquement le sceptique — est incapable de connaître la causalité universelle autrement qu'en observant les causations du monde extérieur et en tirant de ses observations les

---

antiques — commence *grosso modo* par le « criticisme » pour aboutir aux subjectivismes, relativismes, existentialismes, dynamismes, psychologismes et biologismes de tout genre. Quant au terme ancien de «misologie», il désigne surtout la haine fidéiste contre l'usage de la raison.

conclusions qui s'imposent 1» son sens logique. Selon un autre soufi, Ibn El-Arîf, la connaissance intellectuelle n'est qu'une «indication» vers Dieu : le philosophe ne connaît Dieu que par voie de «conclusion», sa connaissance n'a de contenu qu'«en vue de Dieu», non «par Dieu» comme celle du mystique. Mais ce distinguo n'est valable, précisément, que si nous assimilons toute la philosophie au rationalisme caractérisé, en oubliant par surcroît qu'il y a chez les mystiques doctrinaires une part évidente de rationalité. Somme toute, le terme de «philosophe» n'indique pas autre chose, dans le langage courant, que le fait d'exposer une doctrine en respectant les lois de la logique, qui sont celles du langage, et celles du sens commun, sans lesquels nous ne serions pas humains; faire de la philosophie c'est tout d'abord réfléchir, quels que puissent être les motifs qui nous y incitent à tort ou à raison. Mais c'est aussi, plus particulièrement et selon l'intention des meilleurs Grecs, expliciter par la raison les certitudes « vues » ou « vécues» par l'Intellect immanent, comme nous l'avons fait remarquer plus haut; or l'explication a forcément l'allure que lui imposent les lois de la pensée et du langage.

D'aucuns objecteront que le simple croyant qui n'entend rien à la philosophie peut tirer des symboles scripturaires beaucoup plus que ne le fait le philosophe avec ses définitions, ses abstractions, ses classifications. ses catégories; reproche injuste, car la pensée théoricienne, premièrement n'exclut pas l'intuition suprarationnelle — ce qui est trop évident — et deuxièmement ne prétend pas par elle-même fournir autre chose que ce qu'elle peut offrir de par sa nature. Ce quelque chose peut être d'un prix immense, sans quoi il faudrait supprimer toutes les doctrines ; l'anamnesis platonicienne peut avoir pour cause occasionnelle des concepts doctrinaux aussi bien que des symboles offerts par l'art ou par la nature vierge. S'il y a dans la spéculation intellectuelle un danger humain de rationalisme, donc aussi de scepticisme et de matérialisme, — en principe tout au moins —, la spéculation mystique de son côté comporte, avec la même réserve, un danger de démesure, voire de divagation et d'incohérence, quoi qu'en puissent dire les zélateurs ésotérisants qui se complaisent dans les pétitions de principe et les euphémismes sublimisants.

*
* *

Il nous faut dire ici quelques mots à la défense des philosophes arabes, qu'on a accusés, entre autres, de confondre Platon, Aristote et Plotin: nous estimons qu'ils ont au contraire eu le mérite d'intégrer les grands Grecs dans une même synthèse, car ce qui les intéressait ne fut pas les systèmes, ce fut la vérité en soi. Nous heurterons sans doute certains préjugés d'ésotéristes en disant que la philosophie métaphysiquement orthodoxe — celle du moyen âge comme celle de l'antiquité — relève de l'ésotérisme sapientiel. soit

intrinsèquement par sa vérité, soit extrinsèquement par rapport aux simplifications de la théologie ; c'est de la «pensée» si l'on veut, mais ce n'est pas de la ratiocination dans le vide. Si on nous objecte que les erreurs que l'on peut trouver éventuellement chez des philosophes globalement orthodoxes prouvent le caractère non-ésotérique et par conséquent profane de toute philosophie, nous pourrions retourner cet argument contre la théologie et les doctrines mystiques ou gnostiques. car on trouve aussi dans ces secteurs des spéculations erronées en marge des inspirations réelles.

Pour donner un exemple concret, nous mentionnerons le cas suivant, qui du reste nous intéresse en lui-même et en dehors de toute question de terminologie : les philosophes arabes admettent avec raison l'éternité du monde, car. disent-ils. Dieu ne peut pas créer à un moment donné sans se mettre en contradiction avec sa nature même, donc sans absurdité[128]; Ghazâlî réplique fort ingénieusement — et d'autres le répètent — qu'il n'y a pas d'«avant» par rapport à la création, que le temps «fut» créé avec, pour et dans le monde. Or cet argument n'est pas valable puisqu'il est unilatéral : car s'il sauvegarde la transcendance, l'absolue liberté et l'intemporalité du Créateur par rapport à la création, il n'explique pas la temporalité de celle-ci; c'est-à-dire qu'il ne rend pas compte de la limitation temporelle d'un monde unique projeté dans le vide du non-temps, limitation qui engage Dieu puisqu'il en est la cause et qu'elle existe par rapport à son éternité[129]; la nature même de la durée exige un commencement. La solution du problème est que la co-éternité du monde n'est pas celle de notre monde «actuel», — qui forcément a eu une origine et aura une fin —, mais que cette co-éternité consiste en la nécessité de mondes successifs : Dieu étant ce qu'il est, — avec son absolue Nécessité et son absolue Liberté —, Il ne peut pas ne point créer nécessairement, mais II est libre dans les modes de la création, qui ne se répètent jamais puisque Dieu est infini. Toute la difficulté

---

128 En effet, l'unicité de Dieu exclut celle du monde, dans la succession aussi bien que dans l'étendue ; l'infinité de Dieu exige la répétition du monde, sous les deux rapports : la création ne peut être un événement unique, pas plus qu'elle ne peut se réduire au seul monde humain.

129 Il y a toutefois pour cette argumentation, que reprend d'ailleurs Ibn Arabî, cette circonstance atténuante qu'elle est la seule façon de concilier la vérité émanationniste avec le dogme créationniste sans devoir donner à celui-ci une interprétation qui s'éloigne trop de la « lettre » ; nous disons « vérité émanationniste » pour bien souligner qu'il s'agit de l'idée métaphysique authentique et non de quelque émanationnisme panthéiste ou déiste. Quoi qu'il en soit, Ibn Arabî, en parlant de la création — au début de ses *Fuçûç el-Hikam* — ne peut s'empêcher de s'exprimer en mode temporel : «Lorsque le Réel divin voulut voir... son Essence» (*lammâ shâ'a 'l-Haqqu subhânahu an yarâ... 'aynahu*...) ; il est vrai qu'en arabe le passé a en principe un sens d'éternel présent quand il s'agit de Dieu, mais ceci s'applique surtout au verbe être (*kâna*) et ne saurait empêcher que la création soit envisagée comme un « acte » et non comme une « qualité ».

vient du fait que les Sémites n'envisagent qu'un seul monde, le nôtre, alors que les Aryens non sémitisés, soit admettent une série indéfinie de créations, — c'est la doctrine hindoue des cycles cosmiques —, soit envisagent le monde en tant que manifestation nécessaire de la Nature divine et non en tant que phénomène contingent et particulier. Dans cette confrontation entre deux thèses, la théologique et la philosophique, ce sont les philosophes, non les théologiens, — fussent-ils des soufis comme Ghazâlî —, qui ont raison; et si l'ésotérisme doctrinal est l'explication de problèmes posés mais non clarifiés par la foi, nous ne voyons pas pourquoi ceux des philosophes qui fournissent cette explication grâce à l'intellection — car le raisonnement pur et simple n'y parviendrait pas, et c'est d'ailleurs la vérité métaphysique qui prouve la valeur de l'intuition qui lui correspond —, nous ne voyons pas pourquoi ces philosophes n'auraient pas autant de mérite que les ésotéristes attitrés; d'autant que, pour paraphraser saint Paul, on ne peut attester les grandes vérités que par le Saint-Esprit.

Pour les théologiens, dire que le monde est « sans commencement » revient à dire qu'il est éternel *a se,* — c'est pour cela qu'ils rejettent cette idée —, alors que pour les philosophes cela signifie qu'il est éternel *ab alio,* car c'est Dieu qui lui prête l'éternité; or une éternité prêtée est tout autre chose que l'éternité en soi, et c'est pour cette raison précisément que le monde est à la fois éternel et temporel : éternel en tant que série de créations ou rythme créateur, et temporel du fait que chaque chaînon de ce flux a un commencement et une fin. C'est la Manifestation universelle en soi qui est coéternelle à Dieu du fait qu'elle est une expression nécessaire de son éternelle Nature —, le soleil ne prouvant s'abstenir de rayonner, — mais l'éternité ne saurait revenir à telle phase contingente de cette divine Manifestation. La Manifestation est «coéternelle», c'est-à-dire : non éternelle comme seule l'Essence l'est; et c'est pour cela qu'elle s'interrompt périodiquement et se résorbe totalement dans le Principe, si bien qu'elle est à la fois existante et inexistante, et ne jouit pas d'une réalité plénière et pour ainsi dire « continue » comme l'Eternel lui-même. Dire que le monde est «coéternel» signifie néanmoins qu'il est nécessaire en tant qu'aspect du Principe, qu'il est donc «quelque chose de Dieu», comme l'indique déjà le terme de «Manifestation»; et c'est précisément cette vérité que les théologiens se refusent d'admettre, pour d'évidentes raisons puisqu'elle abolit à leurs yeux la différence entre la créature et le Créateur[130].

La « coéternité » du monde à Dieu évoque la *Matériel* universelle d'Empédocle et d'Ibn Masarrah, laquelle n'est autre que le Logos en tant que

130 On peut comparer l'Univers total soit à un cercle soit à une croix, le centre représentant dans les deux cas le Principe ; mais tandis que dans le premier schéma le rapport entre la périphérie et le centre est discontinu, et c'est la perspective dogmatiste de la théologie, analogiquement parlant, le même rapport sera continu dans le second schéma, et c'est la perspective de la gnose. La première perspective est valable quand on envisage les phénomènes en tant que tels. — ce que la gnose ne saurait contester, — tandis que la seconde perspective rend adéquatement compte de la réalité essentielle des choses et de l'Univers.

Substance *(amâ* =« nuage» ou *habâ* = «poussière»)[131] : ce n'est pas la création en tant que telle qui est coéternelle au Créateur, c'est la virtualité créatrice, laquelle comporte — selon ces doctrines — quatre principes formatifs fondamentaux. Ce sont, symboliquement parlant, le «Feu», l'«Air», l'«Eau», la «Terre»[132], lesquels rappellent les trois déterminations principielles *(gunas)* incluses en *Prakriti : Sattwa, Rajas, Tamas ;* la différence du nombre marquant une différence secondaire de perspective[133].

*
* *

En ce qui concerne la confrontation entre soufis et philosophes, la remarque suivante s'impose ici : si Ghazâlî s'était borné à relever qu'il n'y a pas de réalisation ésotérique possible sans une initiation et une méthode correspondante, et que les philosophes n'exigent en général ni l'une ni l'autre[134], nous n'aurions aucun motif de le blâmer; mais sa critique vise la philosophie en soi, c'est-à-dire qu'elle se situe avant tout sur le plan doctrinal et épistémologique. En fait, la philosophie hellénisante dont il s'agit est neutre au point de vue initiatique, étant donné qu'elle entend fournir un exposé de la vérité, et rien d'autre; les opinions particulières — tel le rationalisme proprement dit — n'entrent pas dans la définition de la philosophie[135]. Quoi

---

131 Cette idée, comme les termes qui l'expriment, appartiennent à l'Islam, abstraction faite des analogies grecques constatées plus tard ; ce qui n'a rien de surprenant puisque la vérité est une.
132 Cette quaternité empédocléenne se retrouve sous une autre forme dans la cosmologie des Indiens de l'Amérique du Nord, peut-être aussi du Mexique et d'autres régions plus méridionales: c'est l'Espace qui symbolise ici la Substance. !'« Ether» universel, tandis que les Points cardinaux représentent les quatre déterminations principielles et existenciantes.
133 *Sattwa* — analogiquement parlant — est le «Feu», qui monte et qui illumine: *Tamas* est alors la «Terre», qui est lourde et obscure. *Rajas* — en raison de sa position intermédiaire — comporte un aspect de légèreté et un autre de lourdeur, à savoir l'« Air» et « Eau », mais tous deux envisagés en mode violent : c'est d'une part le déchaînement des vents et d'autre part celui des vagues.
134 Ce silence éventuel ne prouve rien, en tout cas, contre la justesse de telle philosophie; Platon dit du reste dans une de ses lettres que ses écrits n'englobent pas tous ses enseignements. Notons que selon Synésius, le but des moines et des philosophes est le même, à savoir la contemplation de Dieu.
135 Dans notre premier livre — «De l'unité transcendante des religions» — nous avions adopté le point de vue de Ghazâlî en ce qui concerne la « philosophie » : c'est-à-dire que, sous l'impression de la grande misère des philosophies modernes, nous avons, comme d'autres avant nous, simplifié le problème en faisant de la « philosophie » un synonyme de

qu'il en soit, l'ostracisme ghazalien nous fait penser à ces antiques théologiens qui entendaient opposer à la « vaine sagesse du monde » les « larmes du repentir», mais qui en fin de compte ne se privaient pas de construire leurs systèmes à eux, et cela sans pouvoir se passer de l'aide des Grecs, auxquels ils déniaient pourtant le concours du « Saint-Esprit » et partant la « surnaturalité».

Les soufis ne veulent pas être des philosophes, c'est entendu; et ils ont raison s'ils veulent dire par là que leur point de départ n'est pas le doute et que leurs certitudes ne sont pas des conclusions rationnelles. Mais nous ne voyons absolument pas pourquoi, quand ils déraisonnent, ils le feraient autrement que les philosophes; ni pourquoi un philosophe, quand il conçoit une vérité dont il reconnaît le caractère transcendant et axiomatique, le ferait autrement que les soufis.

Ce n'est pas en tant que gnostique, c'est en «penseur» que Ibn Arabî a traité la question du mal, en expliquant celui-ci par la subjectivité et la relativité, avec une logique proprement pyrrhonienne. Ce qui est grave c'est qu'en abolissant pratiquement le mal — puisqu'on le réduit à une optique subjective — on abolit du même coup le bien, qu'on le veuille ou non; et on abolit notamment la beauté, tout en vidant l'amour de son contenu, alors que c'est précisément sur leur réalité et leur connexion nécessaire qu'insiste la doctrine d'Ibn Arabî. Or c'est la beauté qui détermine l'amour, et non inversement : est beau, non ce que nous aimons et parce que nous l'aimons, mais ce qui par sa valeur objective nous oblige à l'aimer; nous aimons le beau parce qu'il est beau, même si en fait il peut arriver que nous manquions de jugement, ce qui ne saurait infirmer le principe du rapport normal entre l'objet et le sujet. De même, que l'on puisse aimer à cause d'une beauté intérieure et malgré une laideur extérieure, ou que l'amour puisse se mêler à la compassion ou à d'autres motifs indirects, ne saurait infirmer la nature ni de la beauté ni de l'amour.

Par contre, c'est en tant que gnostique qu'Ibn Arabî a répondu à la question de la liberté : toute créature fait ce qu'elle veut parce que toute créature est. au-fond, ce qu'elle veut être: autrement dit, parce qu'une possibilité est ce qu'elle est et non autre chose. La liberté coïncide en dernière analyse avec la possibilité, ce qu'énonce d'ailleurs le récit koranique du pacte initial des âmes humaines avec Dieu; le destin, par conséquent, est ce que la créature veut de par sa nature, donc de par sa possibilité. On peut se demander ce qu'on doit admirer ici davantage ; le gnostique qui a perçu ce mystère ou le philosophe qui a su l'expliciter.

Mais si l'homme fait ce qu'il est, ou s'il est ce qu'il fait, pourquoi s'efforcer de devenir meilleur et pourquoi prier à cet effet? Parce qu'il y a la distinction entre la substance et l'accident : les démérites comme les mérites viennent soit de l'une soit de l'autre, sans que l'homme puisse savoir d'où ils

---

«rationalisme». Selon Ghazâlî, faire de la philosophie c'est opérer par syllogismes. — il ne s'en prive pas. — donc utiliser la logique ; reste à savoir si on l'utilise *a priori* ou *a posteriori.*

viennent, à moins d'être un « pneumatique » conscient de sa réalité substantielle, et ascendante puisque conforme à l'Esprit (*Pneuma*). «Qui connaît son âme, connaît son Seigneur»; mais même alors, l'effort appartient à l'homme et la science à Dieu, c'est-à-dire qu'il suffit que nous nous efforcions en sachant que Dieu nous connaît. Il nous suffit de savoir que nous sommes libres dans et par notre mouvement vers Dieu ; notre mouvement vers notre « Soi ».

*

* *

Sous un certain rapport, la différence entre la philosophie, la théologie et la gnose est totale; sous un autre rapport, elle est relative. Elle est totale quand on entend par « philosophie » le seul rationalisme ; par «théologie», la seule explication des données religieuses; par «gnose», la seule connaissance intuitive et intellective, donc suprarationnelle; mais la différence n'est que relative quand on entend par « philosophie » le fait de penser, par « théologie » le fait de parler dogmatiquement de Dieu et des choses religieuses, par « gnose » le fait de présenter de la pure métaphysique, car alors les genres s'interpénètrent. Il est impossible de nier que les plus illustres soufis, tout en étant « gnostiques » par définition, furent en même temps un peu théologiens et un peu philosophes, ou que les grands théologiens furent à la fois un peu philosophes et un peu gnostiques, ce dernier mot devant s'entendre dans son sens propre et non sectaire.

Si nous tenons à garder au mot philosophe son sens limitatif, voire péjoratif, nous pourrons dire que la gnose ou la pure métaphysique part de la certitude, alors que la philosophie au contraire part du doute et qu'elle ne sert qu'à le surmonter, avec les moyens qui sont à sa disposition et qui veulent être purement rationnels. Mais comme ni le terme « philosophie » en soi, ni l'usage qui en est fait depuis toujours, ne nous obligent à n'admettre que le seul sens restrictif du mot. nous ne ferons en tout cas pas un crime à ceux qui l'emploient dans un sens plus large que celui qui nous paraît opportun[136].

---

136 Même Ananda Coomaraswamy n'hésite pas à parler de « philosophie hindoue », ce qui a au moins l'avantage de préciser le « genre littéraire », d'autant que le lecteur est censé savoir ce qu'est l'esprit hindou en particulier et l'esprit traditionnel en général. D'une manière analogue, quand on parle de « religion hindoue », on sait bien qu'il ne s'agit pas — et qu'il ne peut s'agir — d'une religion sémitique et occidentale, donc réfractaire à toute différenciation de perspective ; aussi parle-t-on traditionnellement de la « religion » romaine, grecque, égyptienne, et le Koran n'hésite pas à dire aux païens arabes : - A vous votre religion et à moi la mienne», alors que celle des païens n'avait aucun des traits caractéristiques du monothéisme judéo-chrétien.

La théorie, par définition, n'est pas une fin en soi, elle n'est — et ne veut être — qu'une clef pour une prise de conscience par le «cœur». S'il s'attache à la notion de «philosophie» un relent de superficialité, d'insuffisance et de prétention, c'est précisément parce que trop souvent — et même toujours chez les modernes — elle se présente comme se suffisant à elle-même. «Ceci n'est que de la philosophie» : nous voulons bien admettre qu'on utilise cette tournure, mais à condition qu'on ne dise pas que «Platon n'est qu'un philosophe», lui qui savait que « la beauté est la splendeur du vrai » ; la beauté qui englobe ou exige tout ce que nous sommes ou pouvons être.

Si Platon entend que le *philosophos* pense indépendamment des opinions reçues, il se réfère à l'intellection et non à la seule logique; tandis qu'un Descartes, qui a tout fait pour rétrécir et compromettre la notion de philosophie. l'entend en partant du doute systématique, si bien que pour lui la philosophie est synonyme non seulement de rationalisme, mais aussi de scepticisme; ce qui est un premier suicide de l'intelligence, inauguré d'ailleurs par Pyrrhon et d'autres, en guise de réaction de ce qu'on croyait être le «dogmatisme » métaphysique. Le «miracle grec», c'est en fait la substitution de la raison à l'Intellect, du fait au Principe, du phénomène à l'Idée, de l'accident à la Substance, de la forme à l'Essence, de l'homme à Dieu; et cela dans l'art aussi bien que dans la pensée. Le véritable miracle grec, si miracle il y a. — et dans ce cas il serait apparenté au «miracle hindou», — c'est la métaphysique doctrinale et la logique méthodique, providentiellement utilisées par les Sémites monothéistes.

*
* *

La notion de philosophie, avec son relent de faillibilité humaine, évoque *ipso facto* le problème de l'infaillibilité, et par là même la question de savoir si l'homme est condamné par sa nature à se tromper. Nous avons vu au cours de ce livre qu'en fait l'esprit humain, même discipliné par une tradition sacrale, demeure en fait exposé à bien des failles; or que celles-ci soient possibles ne saurait signifier qu'elles soient par principe inévitables ; elles sont dues au contraire à des causes qui n'ont rien de mystérieux. L'infaillibilité doctrinale relève du domaine de l'orthodoxie et de l'autorité, le premier élément étant objectif et le second subjectif, et les deux ayant une portée formelle ou informelle, extrinsèque ou intrinsèque, traditionnelle ou universelle, suivant les cas; ceci étant, il n'est même pas difficile d'être infaillible quand on connaît ses limites; il suffit de ne pas parler de choses qu'on ignore, ce qui présuppose que l'on sache qu'on les ignore. Ce qui revient à dire que l'infaillibilité n'est pas seulement affaire d'information et d'intellection. mais qu'elle comporte aussi, et essentiellement, une condition morale ou psychologique, en l'absence de laquelle même des hommes en principe infaillibles -deviennent accidentellement

faillibles. Ajoutons qu'il n'est pas blâmable d'émettre une hypothèse plausible, à condition qu'elle ne se présente pas sous la forme d'une certitude *ex cathedra*.

En tout état de cause, il n'existe pas d'infaillibilité qui *a priori* englobe tous les ordres contingents possibles; l'omniscience n'est pas une possibilité humaine. Nul ne peut être infaillible par rapport à des phénomènes inconnus, ou insuffisamment connus; on peut avoir de l'intuition pour les purs principes sans en avoir pour tel ordre phénoménal, c'est-à-dire, sans pouvoir appliquer les principes spontanément à tel ordre de choses. L'importance de cette incapacité éventuelle diminue dans la mesure où l'ordre phénoménal envisagé est secondaire, et où au contraire les principes énoncés infailliblement sont essentiels : on doit pardonner les petites erreurs à celui qui offre de grandes vérités. — et ce sont celles-ci qui décident de la petitesse ou de la grandeur des erreurs —, alors que de toute évidence ce serait de la perversion de pardonner de grandes erreurs quand elles s'accompagnent de beaucoup de petites vérités[137].

L'infaillibilité, par définition en quelque sorte, relève à un degré ou un autre du Saint-Esprit, que ce soit d'une manière extraordinaire ou ordinaire, proprement surnaturelle ou quasi naturelle; or le Saint-Esprit, dans l'ordre religieux, s'adapte à la nature de l'homme en ce sens qu'il se borne à empêcher la victoire des hérésies intrinsèques, laquelle falsifierait cette «forme divine» qu'est la religion; car *l'upâya,* le « mirage salvateur», est voulu du Ciel, non des hommes[138].

---

137 Il n'y a certes pas lieu d'admirer une science qui dénombre les insectes et les atomes et qui ignore Dieu; qui fait profession de l'ignorer tout en revendiquant une omniscience de principe. A noter que le scientiste, comme tout autre rationaliste, ne se fonde pas sur la raison en soi ; il appelle « raison » son manque d'imagination et de science, et ses ignorances sont pour lui des « données » de la raison.

138 Toujours respectueux de cette forme, le Saint-Esprit n'enseignera pas à un théologien musulman les subtilités de la théologie trinitaire et pas davantage celles du *Vedânta* ; d'un autre côté, il ne changera pas la mentalité raciale ou ethnique : ni celle des Romains en vue du Catholicisme, ni celle des Arabes en vue de l'Islam. Il faut bien que l'humanité ait son histoire, et ses histoires.

L'ÉSOTÉRISME QUINTESSENTIEL DE L'ISLAM

La religion islamique se divise en trois parties constitutives : *l'Imân,* la Foi. qui contient tout ce qu'il faut croire; *l'lslâm*, la Loi. qui contient tout ce qu'il faut faire; *l'lhsân*[139]*,* la Vertu opérative, qui confère au croire et au faire les qualités qui les rendent parfaits, ou autrement dit. qui intensifie ou approfondit et la foi et les œuvres. *L'Ihsân* est en somme la sincérité de l'intelligence et de la volonté : c'est notre adhésion totale à la Vérité et notre conformité totale à la Loi, ce qui signifie que nous devons, d'une part connaître la Vérité entièrement, non en partie seulement, et d'autre part nous y conformer avec notre être foncier et non seulement avec une volonté partielle et superficielle. C'est ainsi que *l'lhsân* débouche sur l'ésotérisme — qui est la science de l'essentiel et du total — et même s'identifie avec lui; car être sincère, c'est tirer de la Vérité les conséquences maximales au double point de vue de l'intelligence et de la volonté; en d'autres termes, c'est penser et vouloir avec le cœur, donc avec notre être entier, avec tout ce que nous sommes.

L'Ihsân est le bien-croire et le bien-faire, et en même temps il est leur quintessence : celle du bien-croire est la vérité métaphysique, la *Haqîqah,* et celle du bien-faire est la pratique invocatoire, le *Dhikr*. *L'Ihsân* comporte pour ainsi dire deux modes, suivant son application : le spéculatif et l'opératif, à savoir le discernement intellectuel et la concentration unitive; c'est ce qu'expriment précisément, en langage soufi, les termes de *Haqîqah*[140] et de *Dhikr,* ou encore de *Tawhîd*. «Unification», et *d'ittihâd,* «Union». Pour les soufis, l'« hypocrite» (*munafiq*) n'est pas seulement celui qui se donne des airs de piété pour impressionner les gens, c'est tout généralement le profane, l'homme qui ne tire pas toutes les conséquences impliquées dans le Dogme et la Loi, donc l'homme qui n'est pas sincère puisqu'il est ni conséquent ni entier; or le Soufisme *(taçawwuf)* n'est autre que la sincérité *(çidq),* et les «sincères» (*çiddiqun)* ne sont autres que les soufis.

L'ihsân, étant donné qu'il est forcément aussi une notion exotérique. peut être interprété à différents niveaux et de diverses façons. Exotériquement. il est la foi des fidéistes et le zèle des ritualistes: il est alors intensité et non

139 Littéralement, *Ihsân* signifie : «embellissement», «belle activité», «bien-agir», « activité charitable » ; et rappelons le rapport qu'il y a en arabe entre les notions de beauté et de vertu.

140 Remarquons que dans ce mot *haqîqah,* comme dans son quasi-synonyme *haqq,* les significations vérité » et « réalité » coïncident.

profondeur, il a donc quelque chose de quantitatif ou d'horizontal au regard de la sagesse. Esotériquement, on peut distinguer dans l'*Ihsân* deux accentuations, celle de la gnose, qui implique l'intellectualité doctrinale, et celle de l'amour, qui exige la totalité de l'âme volitive et émotive; le premier mode opérant avec des moyens intellectuels, — sans négliger pour autant les supports que peut nécessiter la faiblesse humaine —. et le second, avec des moyens moraux et sentimentaux. Il est dans la nature des choses que cet amour puisse exclure tout élément d'intellection. et qu'il le fasse même volontiers sinon toujours, — dans la mesure précisément où il constitue une voie —. alors que la gnose au contraire comporte toujours un élément d'amour, non violent sans doute, mais connexe à la Beauté et à la Paix.

*
* *

L'ihsân comporte bien des ramifications, mais c'est l'ésotérisme quintessentiel qui de toute évidence le constitue de la façon la plus directe. A première vue, l'expression « ésotérisme quintessentiel » apparaît comme un pléonasme; l'ésotérisme n'est-il pas quintessentiel par définition ? Il l'est « de droit », certes, mais non forcément « de fait ». comme le prouve précisément ce phénomène inégal et souvent déconcertant qu'est le Soufisme moyen. Le principal écueil de cette spiritualité — disons-le une fois de plus — est le fait que la métaphysique y est traitée selon les catégories d'une théologie anthropomorphiste et volontariste et d'une piété individualiste de caractère avant tout obédientiel; un autre écueil, qui est solidaire du premier, est l'insistance sur une certaine « mythologie » hagiographique et autres préoccupations qui enferment l'intelligence et la sensibilité dans l'ordre phénoménal; enfin, il y a l'abus des interprétations scripturaires et des spéculations métaphysico-mystiques, en fonction d'un inspirationisme mal défini et mal discipliné, ou d'un ésotérisme en fait insuffisamment conscient de sa vraie nature.

Un exemple de «métaphysique moralisante» est la confusion entre le décret divin adressé à des créatures douées du libre arbitre, et la possibilité ontologique qui détermine la nature d'une chose; et en fonction de cette confusion, l'affirmation que Satan en désobéissant à Dieu — ou Pharaon en résistant à Moïse — obéirent à Dieu du moment qu'en désobéissant ils obéirent à leur archétype, donc à la «volonté» divine existenciante, et qu'ils ont été — ou seront — pardonnés pour cette raison. Or l'idée de « volonté divine» et celle d'« obéissance » sont utilisées ici d'une façon abusive, car pour qu'une possibilité ontologique soit une «volonté» ou un «ordre», il faut qu'elle émane du Logos légiférant en tant que tel. et dans ce cas elle concerne expressément telles

créatures libres et partant responsables; et pour qu'une soumission, de la part d'une chose ou d'un être, soit de l'«obéissance», il faut précisément qu'il y ait conscience discernante et liberté, donc possibilité de ne pas obéir. En l'absence de ce distinguo fondamental, il n'y a que confusion doctrinale et abus de langage, et hérésie au point de vue légitime des théologiens.

L'impression moyenne que nous donne la littérature soufie ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il y a beaucoup de soufis qui n'ont laissé aucun écrit et qui furent étrangers aux écueils que nous venons de signaler; leur rayonnement a pu rester pratiquement anonyme ou se confondre avec celui de personnages connus. Il se peut en effet que certains esprits, instruits par voie « verticale » — ce qui se réfère à la mystérieuse filiation d'El-Khidr — et en dehors des exigences d'une tradition « horizontale » faite de théologie sous-entendue et d'habitudes dialectiques, se soient volontairement abstenus de formuler leur pensée en pareil milieu, sans que cela ait empêché le rayonnement propre à toute présence spirituelle.

Pour décrire le Soufisme connu, et pour ainsi dire littéraire, dans toute sa complexité *de facto* avec tous ses paradoxes, il faudrait tout un livre, tandis que pour rendre compte du caractère nécessaire et partant concis du Soufisme, quelques pages peuvent suffire. « La Doctrine (et la Voie) de l'Unité est unique» (*Et-Tawhîdu wâhid) :* cette formule classique énonce d'une manière concise l'essentialité, la primordialité et l'universalité de l'ésotérisme islamique aussi bien que de l'ésotérisme tout court ; et nous dirons même que toute la sapience — tout *l'Adwaita-Vedânta* si l'on veut — se trouve, pour l'Islam, contenue dans la seule *Shahâdah,* le double Témoignage de foi.

Avant d'entrer en matière, et afin de situer l'Islam dans l'ensemble du Monothéisme, nous tenons à relever ce qui suit : au point de vue de l'Islam, religion du primordial et de l'universel, — analogiquement et principiellement parlant —, le Mosaïsme apparaît comme une sorte de « pétrification », et le Christianisme au contraire comme une sorte de «déséquilibre». En effet, — toute question d'exagération ou de stylisation mise à part —, le Mosaïsme a la vocation d'être l'arche préservatrice de l'héritage à la fois abrahamique et sinaïtique, le « ghetto » du Dieu Un et Invisible qui parle et qui agit, mais qui le fait seulement pour un Israël impénétrable et replié sur lui-même, et mettant tout l'accent sur le Pacte et l'obéissance: tandis que la raison suffisante du Christianisme, du moins sous le rapport du mode spécifique, est d'être l'exception inouïe et explosive qui rompt la continuité du fleuve horizontal et-extériorisant de l'humain par une irruption verticale et intériorisante du Divin ; tout l'accent étant mis sur la vie sacramentelle et la pénitence. L'Islam, qui se veut abrahamien, donc primordial, entend réconcilier en son sein les oppositions, comme la substance résorbe les accidents sans pour autant en abolir les qualités; se référant à Abraham et par là à Noé et à Adam, il entend remettre en valeur l'immense trésor du pur Monothéisme, d'où son accentuation de l'Unité et de la foi; il dégage et fait revivre ce Monothéisme dont l'israélisation

et la christification avaient actualisé des potentialités particulières, mais mis en veilleuse la lumière substantielle. Toute l'inébranlable certitude et toute la puissance propulsive de l'Islam s'expliquent par là, et ne peuvent s'expliquer autrement.

*
* *

Le premier Témoignage de foi (*Shahâdah*) comporte deux parties dont chacune est composée de deux mots : *lâ ilaha* et *illâ 'Llâh,* « point de divinité — sauf la (seule) Divinité». La première partie, la «négation» (*nafy*), correspond à la Manifestation universelle, qui au regard du Principe est illusoire, tandis que la seconde partie, la «confirmation» (*ithbât*), correspond au Principe, qui est la Réalité et qui par rapport à la Manifestation est seul réel.

Et pourtant, la Manifestation possède une réalité relative, sans quoi elle serait pur néant; complémentairement, il faut qu'il y ait dans l'ordre principiel un élément de relativité, sans quoi cet ordre ne saurait être cause de la Manifestation, donc du relatif par définition; c'est ce qu'exprime graphiquement le symbole taoïste du Yin-Yang, image de la réciprocité compensatoire. C'est-à-dire que le Principe comporte en deçà de son Essence une préfiguration de la Manifestation, laquelle rend possible cette dernière ; et la Manifestation de son côté comporte en son centre un reflet du Principe, sans quoi elle serait indépendante de ce dernier, ce qui est inconcevable, la relativité n'ayant aucune consistance par elle-même.

Or la préfiguration de la Manifestation dans le Principe — le Logos principiel — est représentée dans la *Shahâdah* par le mot *illâ* (« sauf » ou «si ce n'est»), tandis que le nom *Allah* exprime le Principe en soi; et le reflet du Principe — le Logos manifesté — est représenté à son tour par le mot *ilaha* («divinité»), tandis que le mot *lâ* («point de» ou «aucune») se rapporte à la Manifestation comme telle, laquelle est illusoire au regard du Principe et qu'on ne saurait par conséquent envisager en dehors ou séparément de lui.

C'est là la doctrine métaphysique et cosmologique du premier Témoignage, celui de Dieu *(lâ ilaha illâ 'Llâh)*. La doctrine du second Témoignage, celui du Prophète *(Muhammadun Rasulu 'Llah),* se réfère à l'Unité, non exclusive cette fois-ci, mais inclusive; elle énonce, non la distinction, mais l'identité; non le discernement, mais l'union; non la transcendance, mais l'immanence; non la discontinuité objective et macrocosmique des degrés de la Réalité, mais la continuité subjective et microcosmique de la Conscience une. Le second Témoignage est, non statique et séparatif comme le premier, mais dynamique et unitif.

Le second Témoignage n'envisage à rigoureusement parler — selon l'interprétation quintessentielle — que le Principe sous trois aspects hypostatiques, à savoir : le Principe manifesté (*Muhammad*), le Principe manifestant (*Rasûl)* et le Principe en soi (*Allâh*). Tout l'accent est mis sur l'élément intermédiaire, *Rasûl,* «Envoyé»; c'est cet élément, le Logos, qui relie le Principe manifesté au Principe en soi. Le Logos est «l'Esprit» *(Rûh)* dont on a dit qu'il n'est ni créé ni incréé, ou encore, qu'il est manifesté par rapport au Principe et non-manifesté ou principiel par rapport à la Manifestation.

Le mot *Rasûl,* «Envoyé», marque une descente de Dieu vers le monde; il implique également une «montée» de l'homme vers Dieu. Dans le cas du phénomène mohammédien, la descente est celle de la Révélation koranique (*laylat el-qadr),* et la montée est celle du Prophète lors du «Voyage nocturne» (*Laylat el-mi'raj);* dans le microcosme humain, la descente est l'inspiration, et la montée est l'aspiration; la descente est la grâce divine, tandis que la montée est l'effort humain, dont le contenu est le «souvenir de Dieu» (*dhikru 'Llâh) ;* d'où le nom *Dhikru 'Llâh* donné au Prophète[141].

Les trois mots *dhâkir, dhikr, madhkûr* — c'est un ternaire classique en Soufisme — correspondent exactement au ternaire *Muhammad, Rasûl, Allah : Muhammad* est l'invocant, *Rasûl* l'invocation, *Allah* l'invoqué. Dans l'invocation, l'invocant et l'invoqué se rencontrent, de même que se rencontrent *Muhammad* et *Allah* dans le *Rasûl,* ou dans la *Risâlah,* le Message[142].

L'aspect microcosmique du *Rasûl* explique le sens ésotérique de la «Bénédiction du Prophète» *(çalât 'alan-Nabî*), laquelle contient d'une part la « Bénédiction » proprement dite *(Çalât)* et d'autre part la « Paix » (*Salâm*), celle-ci se référant aux grâces stabilisantes, apaisantes et «horizontales», et celle-là aux grâces transformantes, vivifiantes et «verticales». Or le «Prophète» est l'Intellect universel immanent; et le sens de la formule est d'éveiller en nous le Cœur-Intellect sous le double rapport de la réceptivité et de l'illumination ; de la Paix qui éteint et de la Vie qui régénère, par Dieu et en Dieu.

*
* *

Le premier Témoignage de foi, qui se réfère *a priori* à la transcendance, comporte secondairement et nécessairement une signification selon l'immanence ; dans ce cas, le mot *illâ,* «sauf» ou «si ce n'est», signifie que toute qualité positive, toute perfection, toute beauté, appartient à Dieu ou même, en un

141 L'échelle de Jacob est une image du Logos, avec les anges qui descendent et qui montent : Dieu apparaissant au haut de l'échelle, et Jacob se tenant au bas.

142 Un autre ternaire ascendant est celui de *makhâfah*, *mahabbah*, *ma'rifah* : crainte, amour, connaissance. Modes à la fois simultanés et successifs: nous y reviendrons plus loin.

certain sens, « est » Dieu ; d'où le Nom divin «l'Extérieur» *(ezh-Zhâhir)* opposé complémentairement à l'«Intérieur» *(el-Bâtin)*[143].

D'une manière analogue mais inverse, le second Témoignage, qui se réfère *a priori* à l'immanence, comporte secondairement et nécessairement une signification selon la transcendance : dans ce cas, le mot *Rasûl,* « Envoyé », signifie que la Manifestation — *Muhammad* — n'est que la trace du Principe, *Allâh;* qu'elle n'est donc pas le Principe.

Ces significations sous-entendues doivent accompagner les significations principales, en vertu du principe de la réciprocité compensatoire que nous avons signalée en parlant du premier Témoignage, et en évoquant à cet égard le symbole bien connu du *Yin-Yang*. Car la Manifestation n'est pas le Principe, tout en l'étant participativement sous le rapport de la « non-inexistence » ; et la Manifestation — le mot l'indique — est le Principe manifesté, mais sans pouvoir être le Principe en soi. La vérité unitive du second Témoignage ne peut être absente du premier Témoignage, pas plus que la vérité séparative du premier ne peut être absente du second.

Et de même que le premier Témoignage, qui a avant tout un sens macrocosmique et objectif, comporte aussi, par la force des choses, un sens microcosmique et subjectif[144], de même le second Témoignage, qui a avant tout un sens microcosmique et subjectif, comporte aussi nécessairement, un sens macrocosmique et objectif.

Les deux Témoignages culminent dans le Nom *Allâh,* qui étant leur essence les contient et par là même les dépasse. Dans ce nom *Allâh,* la première syllabe est brève, contractée, absolue, tandis que la seconde est longue, dilatée, infinie; c'est ainsi que le suprême Nom contient ces deux mystères, l'Absoluité et l'Infinité, et par là même l'effet extrinsèque de leur complémentarité, la Manifestation, comme l'indique ce *hadîth qudsî :* « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, donc J'ai créé le monde. » Puisque l'absolue Réalité comporte intrinsèquement la Bonté, la Beauté, la Béatitude (*Rahmah*), ou qu'elle est le Souverain Bien, elle comporte *ipso facto* la tendance à se communiquer, donc à rayonner: c'est là l'aspect d'infinité de l'Absolu; et c'est cet aspect qui projette la Possibilité, l'Etre, dont surgissent le monde, les choses, les créatures.

---

143 Cette interprétation a donné lieu à l'accusation de panthéisme, à tort bien entendu puisque Dieu ne se réduit pas à l'extériorité; c'est-à-dire puisque l'extériorité n'exclut pas l'intériorité, pas plus que l'immanence n'exclut la transcendance.

144 Sens initiatique. « advaïtin » si l'on veut : « Il n'y a pas de sujet (de « moi ») si ce n'est le seul Sujet» (le «Soi»). — A noter qu'un Râmana Maharshi, aussi bien qu'un Râmâkrishna, semblent avoir méconnu dans leurs enseignements l'importance vitale de l'encadrement rituel et liturgique de la voie, alors que ni les grands védantins ni les soufis ne l'ont jamais perdue de vue.

Le Nom *Muhammad* est celui du Logos, qui se situe entre le Principe et la Manifestation, ou entre Dieu et le monde. Or le Logos, d'une part se trouve préfiguré dans le Principe, ce qu'exprime le mot *illâ* dans la première *Shahâdah,* et d'autre part se projette dans la Manifestation, ce qu'exprime le mot *ilaha* de la même formule. Dans le Nom *Muhammad,* tout l'accent et toute la fulgurante puissance se situent au centre, entre deux syllabes brèves, une initiale et une terminale, sans lesquelles cette accentuation ne serait pas possible; c'est l'image sonore de la Manifestation victorieuse de l'Un.

*
* *

Selon l'école *Wujûdiyah*[145], dire qu'« il n'y a pas de divinité *(ilaha)* si ce n'est la (seule) Divinité (*Allâh*) » signifie qu'il n'y a que Dieu, que par conséquent tout est Dieu, et que c'est nous, les créatures, qui voyons un monde multiple là où il n'y a que la Réalité une; reste à savoir pourquoi les créatures voient l'Un en mode multiple, et pourquoi Dieu lui-même, en tant qu'il crée, légifère et juge, voit le multiple et non pas l'Un. La bonne réponse, c'est que la multiplicité est objective aussi bien que subjective, — la cause de la contingence diversifiante étant dans chacun des deux pôles de la perception —, et que la multiplicité ou la diversité est en réalité une subdivision, non du Principe divin bien entendu, mais de sa projection manifestante, qui est la Substance existentielle et universelle ; la diversité ou la pluralité ne s'oppose donc pas à l'Unité, elle est dans celle-ci et non à côté d'elle. La multiplicité en tant que telle est l'aspect extérieur du monde; or il faut regarder les phénomènes selon leur réalité intérieure, donc en tant que projection diversifiée et diversifiante de l'Un. La cause métacosmique du phénomène de la multiplicité est la Toute-Possibilité, qui coïncide par définition avec l'Infini; celui-ci étant un caractère intrinsèque de l'Absolu. Le divin Principe, étant le Souverain Bien, tend par là même à rayonner, donc à se communiquer; à projeter ou à expliciter toute « possibilités du Possible ».

Qui dit rayonnement, dit éloignement, donc affaiblissement progressif ou obscurcissement, ce qui explique le phénomène privatif et en fin de compte subversif — de ce que nous appelons le mal; nous l'appelons ainsi avec raison et conformément à sa nature, et non à cause d'un point de vue particulier, voire arbitraire. Mais le mal, sous peine de n'être pas possible, doit avoir une fonction positive dans l'économie de l'univers, et cette fonction est double ; il y a tout d'abord la manifestation contrastante, c'est-à-dire la mise en lumière du bien par son contraire, car distinguer un bien d'un mal est une façon de mieux

145 Le monisme ontologique d'Ibn Arabî. A noter que même en Islam cette école ne saurait avoir le monopole de la métaphysique unitive, en dépit du prestige de son fondateur.

comprendre la nature du bien[146] : il y a ensuite la collaboration transitoire c'est-à-dire que le rôle du mal est aussi de concourir à la réalisation du bien[147]. Il est en tout cas absurde d'affirmer que le mal est un bien puisqu'il est « voulu de Dieu » et parce que Dieu ne peut vouloir que bien; le mal reste toujours le mal sous le rapport de son caractère privatif ou subversif qui le définit, mais il est indirectement un bien par les facteurs suivants : par l'existence, qui le détache pour ainsi dire du néant et le fait participer, avec tout ce qui existe, à la Réalité divine, la seule qui soit : par les qualités ou facultés superposées, qui en tant que telles gardent toujours leur caractère positif; et ensuite, nous l'avons dit, par la fonction contrastante à l'égard du bien et le concours indirect prêté à la réalisation du bien.

Envisager le mal sous le rapport de la Causalité cosmogonique, c'est le regarder du même coup et *a priori* sous celui de la Possibilité universelle : si le Rayonnement manifestant se trouve nécessairement préfiguré dans l'Etre divin, les conséquences privatives du Rayonnement doivent l'être également en quelque manière; non en tant que telles bien entendu, mais en tant que fonctions «punitives» — moralement parlant — relevant essentiellement de la Puissance et de la Rigueur, et rendant manifeste par conséquent la « négation» (*nafy*) de la *Shahâdah,* à savoir l'exclusivité de l'Absolu. Ce sont ces fonctions qu'expriment les Noms divins terribles, tels que «Celui qui contracte, resserre, arrache *(El-Qâbid)* », «... qui venge *(El-Muntaqim)* -, «... qui donne le mal *(El-Dârr)»,* et plusieurs autres [148] ; fonctions tout extrinsèques, car : « En vérité. Ma Clémence (*Rahmah*) précède ma Colère *(Ghadab)»,* comme le déclare l'inscription sur le Trône *d'Allâh;* «précède», donc «prime», et « annule » en dernière analyse. Les fonctions divines terribles se reflètent d'ailleurs, tout comme les généreuses, dans les créatures, soit positivement par analogie, soit

146 A première vue, on pourrait penser que cette mise en valeur n'est qu'un facteur secondaire parce que circonstanciel, mais il n'en est rien puisqu'il s'agit ici de l'opposition quasi principielle de phénomènes — ou de catégories de phénomènes — et non de confrontations accidentelles. La « contrastation » qualitative est en effet un principe cosmique et non une question de rencontres ou de comparaisons.

147 Le mal sous son aspect de souffrance concourt à l'épanouissement de la Miséricorde qui, pour être plénière, doit pouvoir sauver dans toute l'étendue de ce verbe; c'est-à-dire que l'Amour divin dans sa dimension de compassion illimitée implique le mal dans sa dimension de misère abyssale ; ce dont témoignent les Psaumes et le Livre de Job et ce dont la solution ultime et quasi absolue est l'Apocatastase, qui réintègre tout dans le Souverain Bien.

148 La doctrine védantine discerne dans le pôle substantiel ou féminin (*Prakriti*) de l'Etre trois tendances, une ascendante et lumineuse (*Sattwa*), une autre expansive et ignée (*Rajas*) et une troisième descendante et obscure (*Tamas*) : cette dernière ne saurait être en soi le mal, mais elle le préfigure indirectement el l'engendre sur certains plans ou dans certaines conditions.

négativement par opposition; car la sainte colère est autre chose que la haine, comme l'amour noble est autre chose que la passion aveugle.

Nous ajouterons que la fonction du mal est de permettre ou d'introduire la manifestation de la divine Colère, ce qui signifie que celle-ci crée en quelque sorte le mal en vue de sa propre manifestation ontologiquement nécessaire : s'il y a Rayonnement universel, il y a. en vertu de la même nécessité, à la fois phénomène du mal et manifestation de la Rigueur; puis victoire du Bien, donc manifestation éminemment compensatoire de la Clémence. Nous pourrions dire également, très elliptiquement, que le mal est l'«existence de l'inexistant» ou la «possibilité de l'impossible»; cette possibilité paradoxale étant exigée en quelque sorte par l'illimitation de la Toute-Possibilité, laquelle ne peut exclure même le néant, pourtant nul en soi, mais «concevable» existentiellement aussi bien qu'intellectuellement.

Quiconque discerne et contemple Dieu, d'abord en mode conceptuel et ensuite dans le Cœur, le verra finalement aussi dans les créatures, de la manière que permet leur nature et non autrement. De là vient, d'une part la charité envers le prochain et d'autre part le respect même envers les objets inanimés, toujours dans la mesure qu'exigent ou permettent leurs qualités et leurs défauts, car il s'agit, non de s'illusionner, mais de comprendre la nature réelle des créatures et des choses[149]; c'est dire qu'il faut être juste et, suivant les cas, être plus charitable que juste, et aussi, qu'il faut traiter les choses en conformité de leur nature et non avec une inadvertance profanatrice. C'est là la manière la plus élémentaire de voir Dieu partout, et c'est aussi sentir que nous sommes partout vus de Dieu; et comme dans la charité il n'y a pas de lignes de démarcation rigoureuses, nous dirons qu'il vaut mieux être un peu trop charitable que de ne l'être pas assez[150].

*
* *

Chaque verset du Koran, s'il n'est pas métaphysique ou mystique par lui-même, comporte à côté de son sens immédiat une signification qui relève de l'un ou de l'autre de ces deux domaines; ceci n'autorise certes pas à mettre à la place d'une signification sous-jacente une interprétation arbitraire et forcée, car ni le zèle ni l'ingéniosité ne sauraient remplacer les intentions réelles du Texte, qu'elles soient directes ou indirectes, essentielles ou secondaires. « Conduis-nous sur la voie droite » ; ce verset se rapporte tout d'abord à la rectitude

149 C'est dans ce contexte que se situent également l'amour de la beauté et le sens du sacré.
150 D'après le Koran, Dieu récompense les mérites bien davantage qu'il ne punit les fautes, et Il pardonne celles-ci plus volontiers à cause d'un petit mérite, qu'il ne diminue une récompense à cause d'une petite faute : toujours selon les mesures de Dieu, non selon les nôtres.

dogmatique, rituelle et morale, mais il ne peut pas ne point se rapporter également, et plus particulièrement, à la voie de gnose ; par contre quand le Koran institue une règle quelconque ou qu'il relate tel incident aucune signification supérieure ne s'impose d'une manière nécessaire ce qui ne veut pas dire qu'elle soit exclue *a priori,* pourvu que le symbolisme soit plausible. Il va sans dire que la science exégétique *(ilm el-uçûl)* des théologiens, avec sa classification des catégories explicatives. ne tient pas compte — et c'est son droit — des libertés de la lecture ésotériste.

Un point dont nous devons rendre compte ici, et ne serait-ce qu'en le mentionnant, est le caractère discontinu, allusif et elliptique Koran : il est discontinu comme l'est son mode de révélation ou de « descente » (*tanzîl*), et allusif et partant elliptique par son parabolisme qui s'insinue dans des détails secondaires, et d'autant plus paradoxaux que leur intention reste indépendante du contexte. Au demeurant, c'est un fait que les Arabes, et avec eux les arabisés, affectent la discontinuité isolante et accentuante, l'allusion, l'ellipse, la tautologie et l'hyperbolisme; tout ceci semble avoir ses racines dans certaines données de la vie nomade avec ses alternances, ses mystères et ses nostalgies[151].

---

151 Pour ce qui est de l'ellipsisme allusif, en voici des exemples: Salomon arrive avec toute son armée dans la « vallée des fourmis », et l'une d'elles dit aux autres : « O fourmis, entrez dans vos demeures, afin que Salomon avec ses troupes ne vous écrasent pas sans le savoir. » Le sens est-, premièrement que même le meilleur des monarques, dans la mesure même où il est puissant, ne peut empêcher des injustices commises en son nom : et deuxièmement, que les petits en face des grands doivent veiller à leur propre sécurité en restant dans un anonymat modeste et discret, et cela non à cause d'une malice volontaire de la part des grands, mais en raison d'une situation inévitable ; la prière subséquente de Salomon exprime la gratitude envers Dieu, qui donne toute puissance, et l'intention d'être juste, de «faire le bien». Ensuite. Salomon ayant inspecté ses troupes, constate que la huppe, dont l'importante fonction est de découvrir les points d'eau, était absente, et il dit : « En vérité, je la punirai avec un châtiment sévère ou je l'abattrai, à moins qu'elle ne m'apporte une excuse valable » : l'enseignement qui se glisse ici dans le récit général, est qu'il est grave de manquer sans motif sérieux au devoir d'une fonction, les degrés de gravité s'exprimant par ceux du châtiment. Enfin, la huppe ayant raconté qu'elle a vu la reine de Saba, adoratrice du soleil, Salomon lui dit : « Nous voulons voir si tu dis la vérité ou si tu mens » ; pourquoi cette méfiance ? Pour relever que le chef doit vérifier les dires de ses subordonnés, non parce qu'ils sont menteurs, mais parce qu'ils peuvent l'être : mais la méfiance du roi s'explique aussi par le caractère extraordinaire du rapport et comporte par là un hommage indirect à la splendeur du royaume de Saba. Autant d'enseignements psychologiques, sociaux et politiques insérés dans l'histoire de la rencontre entre Salomon et la reine Bilqîs (Sourate des Fourmis, 18. 21, 27); que ces incidents puissent avoir aussi des significations profondes, nous n'avons aucun motif d'en douter, sans pour autant vouloir abolir la distinction entre les interprétations qui sont nécessaires et celles qui sont possibles seulement. Ajoutons, en ce qui concerne nos présentes citations, qu'il est tout à fait dans la ligne de l'Islam de mentionner — explicitement ou implicitement — des détails pratiques qui à première vue semblent évidents, et de fournir ainsi des points de

Considérons maintenant les «signes» koraniques en eux-mêmes. Les versets suivants, et bien d'autres encore, ont une portée ésotérique sinon toujours directe, du moins certaine et partant légitime; ou plus précisément, chaque verset a plusieurs significations de ce genre, et ne serait-ce qu'en raison de la différence entre la perspective d'amour et celle de gnose, ou entre la doctrine et la méthode.

« Dieu est la Lumière des cieux et de la terre (l'Intellect à la fois « céleste » et « terrestre » = principiel ou manifesté, macrocosmique ou microcosmique, le Soi transcendant ou immanent)» *(Sourate de la Lumière,* 35); « Et à Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident; où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu» *(Sourate de la Vache.* 115); «Il est le Premier et le Dernier et l'Extérieur (l'Apparent) et l'Intérieur (le Caché), et II connaît infiniment toute chose» *(Sourate du Fer,* 3); « C'est Lui qui a fait descendre la profonde Paix *(Sakînah* = la Tranquillité par la Présence divine) dans les cœurs (le cœur étant soit l'âme profonde soit l'intellect) des croyants, afin d'ajouter une foi à leur foi (allusion à l'illumination se superposant à la croyance ordinaire)» (*Sourate de la Victoire,* 4); «En vérité, nous sommes à Dieu et en vérité, nous retournerons à lui» (*Sourate de la Vache,* 152); « Et Dieu appelle vers la maison de la Paix et conduit qui II veut (qui est qualifié) sur la Voie droite (ascendante)» (*Sourate Yûnus,* 25); « Ceux qui croient et dont les cœurs s'apaisent par le souvenir (la mention = l'invocation) de Dieu; n'est-ce pas par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent? » (*Sourate du Tonnerre,* 28); «Dis : *Allâh ;* puis laisse-les à leurs vains discours» (*Sourate du Bétail,* 91); «O hommes, vous êtes les pauvres *(fuqarâ',* de *faqîr)* vers Dieu, et Dieu est le Riche (*El-Ghaniy* = l'indépendant), l'universellement Loué (toute qualité cosmique se référant à lui et témoignant de lui) » *(Sourate du Créateur,* 15); « Et l'au-delà (la nuit principielle) est meilleur pour toi que l'ici-bas (le monde phénoménal) » (*Sourate de l'Aurore,* 4) ; « Et adore Dieu jusqu'à ce que te vienne la Certitude (métaphysique, la gnose) » (*Sourate du Rocher,* 99).

Nous avons cité ces versets à titre d'exemples, sans entreprendre d'expliciter les sous-entendus proprement ésotériques que recouvrent leurs symbolismes respectifs. Mais il n'y a pas que les versets du Koran qui importent en Islam, il y a aussi les paroles (*ahâdith*) du Prophète, lesquelles obéissent aux mêmes lois et dans lesquelles Dieu parle parfois à la première personne; une sentence de cette catégorie, que nous avons déjà rapportée plus haut à cause de son importance doctrinale, est la suivante : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, donc J'ai créé le monde. » Ou celle-ci, où le Prophète parle par lui-même, et que nous avons citée également : « La vertu spirituelle (*ihsân* = bien-agir), c'est que tu adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit. »

---

référence pour les situations les plus diverses de la vie individuelle et collective ; la Sounna en fait abondamment foi.

Une formule-clef pour le Soufisme est ce célèbre *hadîth,* où Dieu parle par la bouche de l'Envoyé : « Mon serviteur cherche sans cesse à s'approcher de Moi par des dévotions librement accomplies[152], jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, je suis l'Ouïe par laquelle il entend et la Vue par laquelle il voit, la Main avec laquelle il combat et le Pied sur lequel il marche. » C'est ainsi que le Sujet absolu, le Soi, pénètre dans le sujet contingent, le moi, et que celui-ci se réintègre dans celui-là; et c'est là le principal thème de l'ésotérisme. Les « dévotions librement accomplies » culminent dans le « Souvenir de Dieu » ou s'identifient d'emblée avec lui, d'autant que la raison d'être profonde de tout acte religieux est ce souvenir, qui en dernière analyse est la raison d'être même de l'homme.

Mais revenons au Koran : l'élément quasi «eucharistique» dans l'Islam — c'est-à-dire l'élément «nourriture céleste» — est la lecture psalmodiée du Livre ; la Prière canonique en est le minimum obligatoire, mais elle contient, comme par compensation, un texte qui est considéré comme équivalent au Koran entier, à savoir la *Fâtihah*, la « Sourate qui ouvre ». Ce qui importe dans le rite de la lecture ou de la récitation du Livre révélé, ce n'est pas seulement la compréhension du mot à mot, c'est aussi, et presque indépendamment de cette compréhension, l'assimilation de la «magie» du Livre, soit par élocution, soit par audition, avec l'intention de se pénétrer de la Parole divine *(Kalâmu 'Llâh*) en tant que telle, et par conséquent en oubliant et le monde et le moi[153]. L'oraison jaculatoire — le *Dhikr* — a en principe la valeur et la vertu d'une synthèse de la récitation koranique, au double point de vue du contenu doctrinal et de la «Présence réelle».

*
* *

Les sentences mohammédiennes comportent parfois des jugements qui peuvent paraître excessifs, ce qui nous amène à donner la précision suivante. On a reproché à Ibn Arabî d'avoir placé les Sages au-dessus des Prophètes; à tort,

152 Le Soufisme exotérisant, qui prolonge et intensifie la *Sharî'ah*, déduit de ce passage la multiplication des pratiques pieuses, tandis que le Soufisme centré sur la gnose en déduit la fréquence du rite quintessentiel, du *Dhikr*, en accentuant sa qualité contemplative et non son caractère d'acte méritoire. Rappelons toutefois qu'en fait il n'y a pas de ligne de démarcation rigoureuse entre les deux conceptions, bien que cette ligne existe de droit et puisse toujours s'affirmer.

153 Il arrive que des Musulmans non arabes, qui ignorent dans une large mesure la langue du Koran, récitent ou lisent des parties du Livre pour bénéficier de sa *barakah,* ce qui est considéré comme parfaitement valide.

car il estimait que tous les Prophètes sont également des Sages, mais que leur qualité de sagesse primait celle de prophétie. Le Sage, en effet, transmet des vérités telles qu'il les perçoit, tandis que le Prophète en tant que tel transmet un Vouloir divin qu'il ne perçoit pas spontanément et qui le détermine d'une façon morale et quasi existentielle; le Prophète est donc passif dans sa fonction réceptive, tandis que le Sage est actif par le discernement, bien que sous un autre rapport la Vérité soit reçue passivement, comme inversement et compensatoirement le Vouloir divin confère au Prophète une attitude active. Et voici où nous voulons en venir : quand un Prophète proclame un point de vue dont on perçoit sans peine la limitation soit à partir d'un autre système religieux soit à partir d'une perception de la nature des choses, il le fait parce qu'il incarne alors tel Vouloir divin : par exemple, il y a un Vouloir divin qui, à l'égard de telle mentalité, inspire la production des images sacrées, comme il y a un autre Vouloir divin qui, à l'égard de telle autre mentalité, proscrit les images; quand le Prophète arabe, déterminé par ce second Vouloir, proscrit les arts plastiques et anathématise les artistes, il le fait, non en fonction d'une opinion reçue ni d'une intellection personnelle, mais sous l'effet d'un Vouloir divin qui s'empare de lui et fait de lui son instrument ou son porte-parole.

Tout ceci soit dit pour expliquer l'« étroitesse » de certaines prises de position de la part des fondateurs de religion. Le Prophète en tant que Sage a accès à toutes les vérités, mais il y en a qui ne s'actualisent pas concrètement dans son esprit ou qu'il met entre parenthèses, à moins qu'une cause occasionnelle le fasse changer d'attitude, ce qui dépend de la Providence et non du hasard. Le Prophète, de par sa nature, ne dément pas en tant que Sage ce qu'il doit personnifier en tant que Prophète, sauf dans quelques cas exceptionnels que les croyants peuvent comprendre ou ne pas comprendre, et dont ils n'ont pas à être juges.

*
* *

Le double Témoignage est le premier et le plus important des cinq « Piliers de la Religion » (*arkân ed-Din*). Les autres n'ont de sens qu'en fonction de lui, et ce sont : la Prière canonique (*Çalât) ;* le Jeûne du Ramadan (*Çiyâm*); l'Aumône (*Zakât*); le Pèlerinage (*Hajj*). L'ésotérisme de ces pratiques n'est pas seulement dans leur symbolisme initiatique évident, il est aussi dans le fait que nos pratiques sont ésotériques dans la mesure où nous le sommes, d'abord par notre compréhension de la Doctrine et ensuite par notre assimilation de la Méthode[154]; ces deux éléments se trouvant contenus, précisément, dans le double Témoignage. La Prière marque la soumission de la Manifestation au Principe; le

154 Laquelle comporte essentiellement les vertus, car il n'y a pas de voie qui se borne à un yoga abstrait et en quelque sorte inhumain; le Soufisme, précisément, en est une des preuves les plus patentes.

Jeûne est le détachement par rapport aux désirs, donc au moi; l'Aumône est le détachement par rapport aux choses, donc au monde; le Pèlerinage enfin est le retour au Centre, au Cœur : au Soi. On ajoute parfois un sixième Pilier, la Guerre sainte ; c'est le combat contre 1 âme profane au moyen de l'arme spirituelle; c'est donc, non la Guerre sainte qui est extérieure et « plus petite » *(açghar),* mais celle qui est intérieure et «plus grande» *(akbar),* selon un *hadîth*. L'initiation islamique est en effet un pacte avec Dieu en vue de cette Guerre sainte « plus grande » ; le combat est livré au moyen du *Dhikr* et sur la base du *Faqr,* de la « Pauvreté» intérieure; d'où le nom de *faqîr* donné à l'initié.

Parmi les «Piliers de la Religion», la Prière a ceci de particulier qu'elle a une forme précise et qu'elle comporte des positions corporelles qui, étant des symboles, ont forcément des significations propres à l'ésotérisme: mais ces significations sont simplement explicatives, elles n'entrent pas consciemment et opérativement dans l'accomplissement du rite, lequel exige seulement la conscience sincère des formules et la pieuse intention des mouvements. La raison d'être de la Prière canonique est dans le fait que l'homme reste toujours un interlocuteur individuel en face de Dieu et qu'il n'a pas à être autre chose; quand Dieu veut que nous lui parlions, Il n'accepte pas de notre part une méditation métaphysique. Quant aux significations des mouvements de la Prière, tout ce que nous en dirons ici est que les positions verticales expriment notre dignité de vicaire (*khalîfah*) déiforme et libre et que les inclinaisons au contraire manifestent notre petitesse de « serviteur» *(abd),* de créature dépendante et limitée[155]; l'homme doit avoir conscience des deux côtés de son être, lui qui est fait de terre et d'esprit.

*
* *

Pour d'évidentes raisons, le Nom *Allâh* est la quintessence de la Prière, comme il est la quintessence du Koran; contenant d'une certaine manière tout le Koran, il contient par là même la Prière canonique, qui est la première sourate du Koran, «celle qui ouvre» (*El-Fâtihah*). En principe, le Nom suprême (*el-Ism el-a'azham)* contient même toute la religion et toutes les pratiques qu'elle exige, et il pourrait par conséquent les remplacer[156]; mais en fait, ces pratiques

155 Les gestes de l'ablution rituelle (*wudû'*) sans laquelle l'homme n'est pas en état de prière, constituent diverses purifications en quelque sorte psychosomatiques. L'homme pèche avec les membres du corps, mais la racine du péché est dans l'âme.

156 « Le souvenir *(dhikr)* est la règle la plus importante de la religion. La loi ne nous a été imposée et les rites du culte ordonnés qu'à seule fin d'établir le souvenir de Dieu *(dhikru 'Llâh).* Le Prophète a dit : la circumambulation *(tawàf)* autour de la Maison Sacrée, les allées et venues entre (les collines) Çafâ et Marwah et le lancement des cailloux (sur trois piliers

contribuent à l'équilibre de l'âme et de la société, ou plutôt elles les conditionnent.

Dans plusieurs passages, le Koran enjoint aux fidèles de se souvenir de Dieu, donc de l'invoquer, et de répéter souvent son Nom. De même, le Prophète a dit : «Il vous incombe de vous souvenir de votre Seigneur (de l'invoquer). » Il a dit aussi : « Il y a un moyen pour polir toute chose, et qui enlève la rouille; et ce qui polit le cœur, c'est l'invocation d'*Allâh;* et il n'y a pas d'acte qui éloigne autant du châtiment de Dieu que cette invocation. » Les Compagnons (du Prophète) dirent : «Le combat contre les infidèles est-il pareil à cela? » Il répondit : «Non, même lorsqu'on combat jusqu'à ce que l'épée soit brisée. » Et il dit encore, à une autre occasion : « Ne dois-je pas vous enseigner une action qui est meilleure pour vous que le combat contre les infidèles?» Les Compagnons dirent : «Si, enseigne-la nous.». Le Prophète dit : «Cette action est l'invocation *d'Allâh*. »

Le *Dhikr,* qui implique le combat spirituel puisque l'âme tend naturellement vers le monde et les passions, coïncide avec le *Jihâd.'la* Guerre sainte; l'initiation islamique — nous l'avons dit plus haut — est un pacte en vue de cette Guerre ; un pacte avec le Prophète et avec Dieu. Le Prophète, au retour d'une bataille, a déclaré: «Nous sommes revenus de la Guerre sainte plus petite (accomplie par l'épée) vers la Guerre sainte plus grande (accomplie par l'invocation). »

Le *Dhikr* contient toute la Loi *(Sharî 'ah)* et il est la raison d'être de toute la Loi[157] ; c'est ce qu'énonce ce verset du Koran : « En vérité la prière (la pratique exotérique) empêche l'homme de commettre ce qui est honteux (avilissant) et blâmable ; et certes, le souvenir de Dieu (son invocation, la pratique ésotérique) est plus grand» *(Sourate de l'Araignée,* 45)[158]. La formule

---

symbolisant le diable), ne furent ordonnés qu'en vue du souvenir de Dieu. — Et Dieu lui-même a dit (dans le Koran) : Souvenez-vous de Dieu auprès du Monument sacré. — Nous savons ainsi que le rite qui consiste à s'arrêter là, fut ordonné en vue du souvenir et non spécialement à cause du monument lui-même, de mène que la station à Mouna fut ordonnée pour le souvenir et non à cause de la vallée... En outre. Il (Dieu) a dit au sujet de la prière rituelle : Accomplis la prière en souvenir de Moi. — En un mot, notre accomplissement des rites est considéré comme ardent ou tiède selon le degré de notre souvenir de Dieu pendant que nous les accomplissons. Ainsi, quand on demanda au Prophète quels zélateurs recevraient la plus grande récompense, il répondit : Ceux qui se seront le plus souvenu de Dieu. — Puis, quand on lui demanda quels jeûneurs recevraient la plus grande récompense, il répondit : Ceux qui se seront le plus souvenu de Dieu. — Et quand la prière, l'aumône, le pèlerinage et les donations charitables furent mentionnés, il dit chaque fois : Le plus riche en souvenir de Dieu est le plus riche en récompense. » (Le Cheikh Ahmed El-Alaoui dans son traité *Al-Qawl el-Ma'rûf.)*

157 C'est là le point de vue de toutes les disciplines invocatoires, telles le *japa-yoga* hindou ou le nembutsu (*buddhânusmriti*) amidiste. Ce yoga se rencontre dans le *jnâna* aussi bien que dans la *bhakti* : « Répète le Nom sacré de la Divinité, » dit Shankarâchârya dans un de ses hymnes.

158 « Dieu et son Nom sont identiques, » comme disait Râmâkrishna ; et il ne fut certes pas le seul ni le premier à le dire.

«le souvenir de Dieu est plus grand» ou « la chose la plus grande » *(wala-dhikru 'Llâhi akbar)* évoque et paraphrase cette formule de la Prière canonique : « Dieu est plus grand» ou «le plus grand» *(Allâhu akhar)* et indique par là un rapport mystérieux entre Dieu et son Nom; elle indique également une certaine relativité — au point de vue de la gnose — des rites extérieurs, pourtant indispensables en principe et dans la plupart des cas. Dans cet ordre d'idées, nous pourrions encore citer le *hadîth* suivant : un des Compagnons dit au Prophète : « O Envoyé de Dieu, les prescriptions de l'Islam sont trop nombreuses pour moi; dis-moi donc quelque chose à quoi je puisse me cramponner. » Le Prophète répondit : « Que ta langue soit toujours souple (en mouvement) par la mention (le souvenir) de Dieu. » Ce *hadîth,* comme le verset que nous venons de citer, énonce par allusion (*ishârah*) le principe de l'inhérence de toute la *Sharî'ah* dans le seul *Dhikr*.

«Certes, vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et dans le Jour dernier et se souvient beaucoup de Dieu. » (*Sourate des Confédérés,* 21). «Celui qui espère en Dieu» : c'est celui qui accepte le Témoignage, la *Shahâdah,* non seulement avec la pensée, mais aussi avec le cœur; c'est ce qu'exprime le mol «espère». Or la foi en Dieu implique par voie de conséquence aussi celle en nos fins dernières; et agir en conséquence, c'est quintessentiellement « se souvenir de Dieu» ; c'est fixer l'esprit sur le Réel au lieu de le dissiper dans l'illusoire; et c'est trouver la paix dans cette fixation, selon ce verset que nous avons cité plus haut : « N'est-ce pas par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent?»

« Dieu affermit ceux qui croient par la Parole ferme, dans la vie de ce monde et dans l'au-delà» (*Sourate Ibrâhîm,* 27). La «Parole ferme» *(el-qawl eth-thâbit)* est soit la *Shahâdah,* le Témoignage, soit *l'lsm,* le Nom, le caractère de la *Shahâdah* étant *a priori* intellectuel ou doctrinal, et celui de *l'lsm,* existentiel ou alchimique; mais non d'une manière exclusive, car chacune des deux Paroles divines participe de l'autre, le Témoignage étant à sa manière un Nom divin et le Nom étant implicitement un Témoignage doctrinal. Par ces deux Paroles, l'homme s'enracine dans l'immuable, dans l'ici-bas comme dans l'au-delà. La «fermeté» de la Parole divine se réfère quintessentiellement à l'Absolu, qui en langage islamique est l'Un; aussi la partie affirmative de la *Shahâdah* — les mots *illâ 'Llâh* — est-elle appelée «affermissement» *(ithbât*), ce qui indique la réintégration dans l'immuable Unité.

Toute la doctrine du *Dhikr* ressort de ces mots : « Et souvenez-vous de Moi (*Allâh*), Je me souviendrai de vous (*Fadhkurûnî adhkurkum)» (Sourate de la Vache*. 152). C'est la doctrine de la réciprocité mystique, telle qu'elle apparaît dans cette formule de l'Eglise primitive : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu »; l'Essence est devenue forme afin que la forme

devienne Essence. Ce qui présuppose dans l'Essence la potentialité formelle, et dans la forme l'immanence mystérieuse de la Réalité essentielle; l'Essence unit parce qu'elle est une.

*
* *

Toute voie comporte des étapes successives qui peuvent être en même temps des modes simultanés; ce sont les «stations» (*maqâmât,* singulier ; *maqâm*) du Soufisme. Les stations fondamentales sont au nombre de trois : la « Crainte » (*Makhâfah*), l'« Amour » (*Mahabbah*) et la «Connaissance» (*Marifah*); le nombre en principe indéterminé des autres stations s'obtient par la subdivision des trois stations fondamentales, soit que le ternaire se reflète dans chacune d'elles, soit que chacune se polarise en deux stations complémentaires, dont chacune peut à son tour comporter divers aspects, et ainsi de suite. Au demeurant, les « stations » se manifestent aussi comme des « états » (*ahwâl*, singulier : *hâl)* passagers qui en sont des anticipations, ou qui font participer telle station acquise à telle autre station encore inexplorée.

Que chacun des trois modes fondamentaux de la perfection ou de la voie se répète ou se reflète dans les deux autres modes, nous paraît évident et facile à imaginer; nous ne chercherons donc pas à décrire ici ces réverbérations réciproques. Par contre, nous devons rendre compte d'une subdivision qui ne s'explique pas par elle-même, et qui résulte de la bipolarisation de chaque mode en raison de la loi universelle de complémentarité: celle-ci s'exprime par exemple, et fondamentalement, par les Noms divins «l'immuable» (*El-Qayyûm*) et «le Vivant»! *(El-Hayy)*. Ainsi, nous distinguerons dans la *Makhâfah* un pôle statique,! l'Abstention ou le Renoncement (*Zuhd*), et un pôle dynamique, l'Accomplissement ou l'Effort (*Jahd*); le premier pôle réalisant la « Pauvreté » (*Faqr*), sans laquelle il n'y a pas d'œuvre valable, et le second effectuant le «Souvenir» (*Dhikr*). qui est l'œuvre par excellence et qui contient éminemment toutes les œuvres; non au point de vue des nécessités ou opportunités terrestres, mais à celui de l'exigence divine fondamentale.

Dans la *Mahabbah* également, il y a lieu de distinguer entre un pôle statique ou passif et un pôle dynamique et actif : le premier est le Contentement *(Ridâ)* ou la Gratitude *(Shukr*), et le second. l'Espérance *(Raja*) ou la Confiance *(Tawakkul)*. Celle-ci implique d'ailleurs la Générosité *(Karam*). comme le Contentement de son côté implique ou exige la Patience (*Çabr*); ces vertus sont forcément relatives, donc conditionnelles, sauf envers Dieu[159].

La *Ma'rifah*, elle, comporte un pôle objectif qui se réfère à la transcendance et un pôle subjectif qui se réfère à l'immanence : d'une part il y a

---

159 Nous ne donnons ici des vertus — ou des « stations » — que les « archétypes » ou les «clefs», lesquels résument leurs multiples dérivations. La *Risâlah* de Qushairi ou les *Mahâsin el-Majâlis* d'Ibn El-Arîf, et d'autres traités de ce genre, contiennent des énumérations et analyses de ces subdivisions, lesquelles ont été étudiées par divers arabisants.

la «Vérité» (*Haqq*) ou le Discernement de l'Un *(Tawhîd),* et d'autre part, le «Cœur» (*Qalb*) ou l'Union avec l'Un (*Ittihâd).*

Les trois formules du rosaire soufi retracent les trois degrés ou plans fondamentaux : la « Demande de pardon » (*Istighfâr)* correspond à la « Crainte » ; la « Bénédiction du Prophète » *(Çalât 'alan-Nabf),* à l'« Amour»; le «Témoignage de foi» *(Shahâdah),* à la «Connaissance». Les plans supérieurs incluent toujours les plans inférieurs, tandis que ceux-ci préfigurent ou anticipent ceux-là, et ne serait-ce qu'en s'ouvrant sur eux; car la Réalité est une, dans l'âme comme dans l'Univers. Au demeurant, l'Action rejoint l'Amour dans la mesure où elle est désintéressée ; et elle rejoint la Connaissance dans la mesure où elle s'accompagne de la conscience de ce que Dieu est le véritable Agent; et de même pour l'Abstention, le *Vacare Deo,* qui lui aussi ne saurait avoir sa source qu'en Dieu, en ce sens que la vacuité mystique prolonge le Vide principiel.

En fait, le Soufisme classique a tendance à vouloir obtenir des résultats cognitifs par des moyens volitifs. plutôt que de vouloir obtenir des résultats volitifs par des moyens cognitifs, c'est-à-dire par des évidences intellectuelles[160]; les deux attitudes doivent en réalité se combiner, d'autant que dans l'Islam le mérite suprême et décisif est l'acceptation d'une vérité et non une attitude morale. Incontestablement, les vertus profondes prédisposent à la Connaissance et peuvent même, dans les cas d'héroïcité, en déclencher l'éclosion, mais il est tout aussi vrai, pour dire le moins, que la Vérité bien assimilée produit les vertus, dans la mesure même de cette assimilation ou, ce qui revient au même, de cette qualification.

*
* *

Le Koran cite à maintes reprises les noms des Prophètes antérieurs et relate leurs histoires; ce qui doit avoir une signification pour la vie spirituelle, comme le Koran l'indique d'ailleurs. Il arrive en effet qu'un, soufi se rattache, dans le cadre même de la Voie mohammédienne, — qui par définition est la sienne — à tel Prophète préislamique; c'est-à-dire que le soufi se place sous le symbole, l'influence, la direction affective, d'un Prophète qui personnifie une vocation congéniale. L'Islam voit dans le Christ — Seyyidnâ Aïssâ — la personnification du renoncement, de l'intériorisation, de la sainteté contemplative et solitaire, de l'Union; et plus d'un soufi s'est réclamé de cette filiation spirituelle.

---

160 Comme l'entendaient les meilleurs des Grecs, le mot « philosophie » implique chez eux la vertu par la sagesse.

La série des grands Prophètes sémitiques comprend une seule femme, Seyyidatnâ Maryam; sa dignité prophétique — mais non légiférante — ressort de la manière dont le Koran la présente, et aussi du fait qu'elle est mentionnée, dans la *Sourate des Prophètes*, avec d'autres Envoyés. Maryam incarne la pureté inviolable à laquelle se joint la fécondation divine[161]; elle personnifie également la retraite spirituelle et l'abondance de grâces[162] ; et d'une façon générale et *a priori,* la Féminité céleste, la Pureté, la Beauté, la Miséricorde. Le Message de Sainte Vierge fut Jésus; non le Jésus fondateur de religion, mais Jésus Enfant[163] ; non tel *Rasûl,* mais le *Rasûl* comme tel, lequel contient toutes les formes prophétiques possibles dans leur indifférenciation universelle et primordiale. C'est ainsi que la Vierge est considérée, par certains soufis aussi bien que par des auteurs chrétiens, comme la Sagesse-Mère ou comme la Mère de la Prophétie et de tous les Prophètes ; aussi l'Islam l'appelle-t-il, *Çiddiqah,* la «Sincère», — la sincérité n'étant autre quel; conformité totale à la Vérité —. ce qui indique l'identification de Marie avec la Sagesse ou la Sainteté en soi.

*
* *

Le soufi se nomme volontiers « fils du Moment » (*ibn el-Waqt)* c'est-à-dire qu'il se situe dans le Présent de Dieu sans s'occuper ni d'hier ni de demain, et ce Présent n'est autre qu'un reflet de l'Unité ; l'Un projeté dans le temps devient le « Maintenant » de Dieu, lequel coïncide avec l'Eternité. Le soufi ne peut s'appeler « fils de l'Un », car cette expression évoquerait la terminologie chrétienne, que l'Islam doit exclure de par sa perspective; mais il pourrait s'appeler « fils du Centre», — selon le symbolisme spatial cette fois-ci —, et il le fait indirectement par son insistance sur les mystères du Cœur.

Tout le Soufisme, nous semble-t-il, peut tenir en ces quatre mots : *Haqq, Qalb, Dhikr, Faqr* : «Vérité», «Cœur», «Souvenir», « Pauvreté ». *Haqq* coïncide avec la *Shahâdah,* le double Témoignage : la Vérité métaphysique, cosmologique, mystique et eschatologique. *Qalb* signifie que cette Vérité doit être acceptée, non par la pensée seulement, mais avec le Cœur; donc avec tout ce que nous sommes. Le *Dhikr,* on le sait, est l'actualisation permanente, au

---

161 « Et Maryam fille d'Imrân, qui garda intacte sa virginité; et Nous *(Allah)* lui insufflâmes de notre Esprit *(Rûh).* » *(Sourate de l'Interdiction.* 12).

162 Selon le Koran, Marie passa sa prime jeunesse dans la « niche de prière » (*mihrâb*) au Temple; elle y fut nourrie par des anges. Zacharie lui ayant demandé d'où venait cette nourriture, la Vierge répondit : « C'est de la part de Dieu; en vérité, Dieu pourvoit qui Il veut, sans compter. » *(Sourate de la Famille Imrân.* 37). L'image de la « niche de prière » — ou de la retraite spirituelle (*khalwah*) — se retrouve dans ce verset: « Et mentionne (ô Prophète), dans le Livre, Maryam : quand elle se retira de sa famille (du monde) vers un lieu vers l'Orient (vers la Lumière); et elle plaça entre elle et les siens un voile... » *(Sourate Maryam.*16 et 17).

163 « Et Nous (*Allah*) avons fait du Fils de Maryam et de sa Mère un signe (*âyah*). » *(Sourate des Croyants.* 50). On remarquera que le « signe » n'est pas Jésus seul, mais lui et sa Mère.

moyen de la parole sacramentelle, de cette Foi ou de cette Gnose ; tandis que le *Faqr* est la simplicité et la pureté de l'âme, lesquelles rendent possible cette actualisation en lui conférant la sincérité sans laquelle aucun acte n'est valide[164].

Les quatre formules les plus importantes de l'Islam, qui correspondent en quelque sorte aux quatre fleuves du Paradis jaillissant sous le Trône d'*Allah,* — le reflet terrestre de ce Trône étant la Kaabah —, ces quatre formules sont la première et la deuxième *Shahâdah,* puis la Consécration et la Louange : la *Basmalah* et la *Hamdalah*. La première *Shahâdah :* « Il n'y a pas de divinité si ce n'est la (seule) Divinité » ; la seconde *Shahâdah :* « Mohammed est l'Envoyé de Dieu (de la seule Divinité)»; la *Basmalah*: «Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»[165]; la *Hamdalah* : «Louange à Dieu, le Seigneur des mondes. »

---

164 « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » *(Matthieu,* V. 8).

165 Dieu est clément ou bienveillant en soi, en ce sens que la Bonté, la Beauté et l'Amour sont compris dans son Essence même *(Dhât)* et qu'il les manifeste donc nécessairement par et dans le monde ; c'est ce qu'exprime le Nom *Rahmân*, qui est presque synonyme du Nom *Allah.* Et Dieu est par surcroît bon envers le monde en ce sens qu'il manifeste sa Bonté envers les créatures en leur accordant la subsistance et tous les dons possibles, y compris éminemment le salut; c'est ce qu'exprime le Nom *Rahim.*

DIMENSIONS HYPOSTATIQUES DE L'UNITÉ

Revenons maintenant, en guise de conclusion puisque nos intentions convergent sur la quintessence, à la synthèse métaphysique que nous avons esquissée en nous référant au symbolisme ésotérique de la *Shahâdah*. L'idée fondamentale de l'Islam, celle de l'Unité divine, implique par la force des choses celle de la diversité, ou celle des rapports entre l'Un et ce qui semble l'infirmer ou le contredire; nous traiterons ici de ce problème d'une manière nécessairement concise et sans perdre de vue, bien entendu, qu'un schéma doctrinal ne peut offrir que des points de repère, et ne serait-ce que pour la simple raison qu'une expression est forcément autre chose que la réalité exprimée. L'identité entre le schéma et la réalité est d'ailleurs aussi inutile qu'impossible, précisément parce que le schéma peut fournir des points de repère parfaitement suffisants, sans quoi il n'y aurait aucun symbolisme adéquat et efficace, ni par conséquent aucune doctrine.

Tout le problème de la création, ou de la manifestation universelle, a sa racine dans la nature même du Principe divin. Le Réel absolu projette le monde parce que sa nature infinie exige qu'il soit connu aussi à partir de la relativité et dans elle ; dire que Dieu « a créé » et non qu'il «crée», est une façon d'exprimer la contingence ou la relativité du monde et de retrancher celui-ci, d'une certaine manière, de sa Cause transcendante. Dieu « veut être vu» non seulement «à partir» du monde, mais aussi « dans » le monde et même « en tant » que monde : soit directement dans les qualités, soit indirectement et par contraste dans leur absence; et Il veut être vu, non seulement par l'homme, mais aussi par les créatures inférieures, qui le contemplent en quelque sorte par leur forme spécifique même, ou du moins par ce qu'il y a de positif dans leur forme ou dans leur état, suivant les cas.

Absolu, Infini, Perfection : ce sont là, pourrions-nous dire, te définitions premières de la nature divine. Géométriquement parlant l'Absolu est comme le point, qui exclut tout ce qui n'est pas lui; l'Infini est comme la croix, ou l'étoile, ou la spirale, qui prolonge le point et le rend en quelque sorte inclusif ; et la Perfection est comme le cercle, le système de cercles concentriques, qui reflète ou transpose le point dans l'étendue. L'Absolu est l'ultime Réalité en soi; l'Infini est s Possibilité, donc aussi son Omnipotence ; la Perfection est la Possibilité en tant que celle-ci réalise telle potentialité du Réel absolu, ou en tant qu'elle réalise toutes les potentialités. La création, ou la manifestation est un

effet de la Nature divine : Dieu ne peut pas s'empêcher de rayonner, donc de se manifester ou de créer, parce qu'il ne peut s'empêcher d'être infini.

La divine Perfection est la somme ou la quintessence de toutes te perfections possibles, et nous les connaissons somme toute par expérience ces perfections se manifestent grâce à l'Infini, qui leur offre l'espace existentiel, ou la substance si l'on veut, et qui les actualise et te projette; et c'est grâce à l'Absolu que les choses existent, ou qu'elles ne sont pas «inexistantes». L'Absolu, en soi imperceptible, se rend visible par l'existence et la logique des choses; d'une manière analogue, l'Infini se révèle par leur inépuisable diversité; de même encore, la Perfection se manifeste par leurs qualités, et ce faisant, elle communique à la fois la rigueur de l'Absolu et le rayonnement dan l'Infini, car les choses ont leur musicalité aussi bien que leur géométrie En d'autres termes : quand l'expérience naturelle de tous les jours se combine avec l'intuition métaphysique ou avec la foi, — et celle-ci actualise toujours celle-là à un degré quelconque —, la constatation des qualités positives dans les choses et les êtres nous oblige à admettre leurs archétypes ou leurs essences dans l'Ordre divin; de même l'inconcevabilité de limites de l'espace-temps nous oblige à admettre l'Infini en soi; de même encore, le fait que la moindre existence es absolue par rapport à son absence, — ou le fait que les lois physiques mathématiques et logiques sont inéluctables —, ces faits témoignent et dernière analyse de l'Absolu et ne nous laissent aucun autre choix que de l'admettre[166].

*
* *

Le ternaire « Absolu-Infini-Perfection » se reflète dans la progression du nombre : le nombre un correspond à l'Absolu, la progression à l'Infini, et le caractère particulier — la forme — de chaque nombre, à la Perfection[167]. La progression du nombre n'est pas à proprement parler comparable à une série indéfinie de points dont l'un est forcément le premier, comme s'il pouvait y avoir une progression ayant un commencement mais non une fin ; en réalité, il faut comparer le nombre un au point central et la progression à une série indéfinie de cercles concentriques; le centre a une valeur d'absolu par définition, il n'est donc pas un commencement à proprement parler; il est pour ainsi dire en dehors du nombre, mais celui-ci est inconcevable sans celui-là. Il en va de même de la diversité illimitée des formes : la forme centrale est circulaire ou

---

166 Sans doute, cette façon de penser ne signifie rien pour les rationalistes, mais ce qui importe, c'est qu'ils ne peuvent en aucune manière prouver le contraire, ni au point de vit objectif du Réel, ni au point de vue subjectif de la connaissance.

167 Comme le montrent les figures géométriques en tant qu'elles expriment des nombres, qui sous ce rapport sont des qualités et non des quantités.

sphérique, et il n'y a aucune commune mesure entre elle et le carré ou le cube; la rondeur a quelque chose d'absolu par rapport à toutes les autres formes possibles. Un autre exemple de progression existentielle nous fournit la matière, où les quatre éléments sensibles et toutes les substances et agrégats chimiques émergent à partir de l'éther, qui étant simple — et inhérent à toute substance sensible — est le centre de ce déploiement. Ici non plus, l'élément central ne saurait être qu'un commencement pour ainsi dire quantitatif; bien au contraire, il est quasi transcendant par rapport à ses modalités ou projections. Les modalités étant en nombre «infini», l'unité ou le centre doit avoir un caractère «absolu».

Le ternaire « Absolu-Infini-Perfection » trouve son expression la plus directe, en langage islamique, dans les termes *Jalâl, Jamâl* et *Kamâl* : «Majesté», «Beauté» et «Perfection». On attribue traditionnellement la Rigueur ou la Justice à la Majesté, et la Douceur ou la Miséricorde à la Beauté; or la Beauté comme la Miséricorde relèvent de l'Infini; et la Majesté comme la Justice, de l'Absolu.

*
* *

Il y a une signification profonde dans le fait à première vue paradoxal que l'Islam, pourtant si jaloux de l'unité de Dieu et si scrupuleux dans ses formulations fondamentales, a mis en tête de chaque sourate la formule en quelque sorte trinitaire « Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux», et qu'il utilise cette formule à toute occasion à titre de bénédiction consécratoire. Nous croyons avoir donné la clef de l'énigme : c'est-à-dire que, quand nous parlons de l'Absolu, nous parlons par là même de l'Infini et du Parfait[168]. La *Rahmah* — terme qu'on a traduit le plus souvent par «Clémence» — implique plus profondément, comme le terme sanskrit *Ananda,* tous les aspects de l'Harmonie[169]: la Bonté, la Beauté et la Béatitude; et elle s'intègre dans la divine Essence même, du fait qu'elle n'est autre au fond que la rayonnante Infinitude du Principe; identité que le Koran exprime en disant : « Appelez-le *Allâh* ou appelez le *Rahmân*. à lui sont les plus beaux Noms... »[170]

---

168 Dans le Christianisme, l'élément « Absolu » est représenté soit analogiquement, soit directement, par le «Père»; l'élément «Infini» ou «Rayonnement» étant le Saint-Esprit, et l'élément «Perfection», le «Fils» ou le Verbe, qui est la «Sagesse du Père». Dans le Bouddhisme, c'est le Bouddha qui représente la Perfection, tandis que d'une manière à première vue paradoxale, le Rayonnement se présente sous la forme du *Bodhisattva*, qui en effet porte le message du *Nirvâna* — de l'Absolu — jusqu'à l'extrémité du *Samsâra*.

169 *Sat* se référant à l'Absolu, et *Chit*, à la Conscience qu'a *Atmâ* de son inépuisable Perfection, donc de ses Qualités.

170 Une remarque ; la Trinité que le Koran attribue au Christianisme — à savoir « Dieu, Jésus, Marie » — se justifie en ce sens que la Sainte Vierge est par sa nature, et non par adoption, le réceptacle humain du Saint-Esprit (d'où *gratia plena et Dominus lecum*) ; « Immaculée Conception », elle le véhicule a priori et par là le personnifie. Il en résulte qu'une

Car on ne peut s'adresser à l'Un sans que réponde la Miséricorde.

*
* *

Dieu se manifeste dans le monde, nous l'avons dit, par le miracle de l'existence, l'écart entre le moindre grain de poussière et le néant étant absolu; Il manifeste son Infinité *a priori* par le contenant cosmique espace-temps. lequel n'a pas de limites imaginables, pas plus que la multiplicité et la diversité de ses contenus; et II manifeste sa Perfection par les qualités des choses et des êtres, lesquelles témoignent de leurs archétypes divins et par là de la divine Perfection.

Cette triple manifestation constitue l'«Extériorité» divine, laquelle s'exprime par le Nom «l'Extérieur» (*Ezh-Zhâhir*). Selon les soufis, la *Shahâdah* comporte deux significations, suivant que nous envisageons la transcendance ou l'immanence : d'abord la vérité que Dieu seul est réel, à l'encontre du monde qui, étant contingent, est illusoire; ensuite la vérité qu'aucune existence ne peut se situer en dehors de Dieu : que tout ce qui existe « n'est autre que Lui » *(lâ ghayruhu*), sans quoi précisément le monde n'existerait pas. La première signification correspond au mystère de «l'Intérieur» (*El-Bâtin*), et la seconde, à celui de « l'Extérieur».

Il n'est pas vrai que nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu et que nous pouvons seulement savoir ce qu'il n'est pas; mais il est vrai que nous ne pouvons imaginer Dieu, pas plus que nous ne pouvons entendre la lumière ou voir le tonnerre. D'une part, l'espace avec le temps, puis l'existence des choses, puis leurs qualités, «prouvent» Dieu; d'autre part, ils « sont » Dieu, mais vu à travers le voile de l'« Extériorité » ou de l'« Eloignement » (*bu'd*), donc de la contingence. Ce voile produit par définition le phénomène privatif ou subversif du mal, lequel est la rançon de la projection hors du Principe ; projection pourtant nécessaire et en définitive bénéfique puisque «J'ai été un trésor caché et J'ai voulu être connu» : puisque le Rayonnement universel est la conséquence même du «Souverain Bien».

L'Absolu, ou l'Essence, comporte intrinsèquement l'Infinitude; c'est en tant qu'infini qu'il rayonne. Le Rayonnement divin projette l'Essence dans le « vide», mais sans qu'il n'y ait aucunement «sortie», car le Principe est immuable et indivisible, rien ne peut lui être enlevé; par cette projection sur la surface d'un «néant» en soi inexistant, l'Essence se reflète sous le mode des «formes» ou des

---

invocation de Marie, telle l'Ave, est pratiquement, implicitement et quintessentiellement, une invocation de l'Esprit Saint, lequel en Islam relève du mystère hypostatique de la *Rahmâniyah*, de la divine «Générosité» qui est Vie, Rayonnement Lumière ; la Vierge, comme l'Esprit, est la « matrice » (*rahim*) à la fois inviolable et généreuse de toutes les grâces.

«accidents». Mais la «vie» de l'Infini n'est pas seulement centrifuge, elle est aussi centripète; elle est alternativement ou simultanément — suivant les rapports envisagés — Rayonnement et Réintégration; celle-ci est la « rentrée » apocatastatique des formes ou des accidents dans l'Essence, sans que toutefois rien ne puisse être ajouté à cette dernière, car elle est absolue Plénitude. En outre, et même avant tout, l'Infinitude — comme la Perfection — est un caractère intrinsèque de l'Absolu : elle est comme sa vie intérieure, ou comme son amour qui, en débordant pour ainsi dire, se prolonge et crée le monde.

*
* *

Certitude et sérénité : l'intention foncière de l'Islam est contenue dans ces deux mots. Car tout commence avec la certitude : celle de l'Absolu *(Wujud el-mutlaq),* de l'Etre « nécessaire », qui projette et détermine les existences « possibles ». Certitude de ce qui, étant nécessaire, ne peut pas ne point être, alors que les contingences peuvent être ou ne pas être; et sérénité par l'enracinement dans ce qui est.

La certitude est salvatrice dans la mesure où elle est objectivement élevée et subjectivement sincère; c'est-à-dire : dans la mesure où son objet est l'Absolu, non la simple contingence, et que son sujet est le cœur, non la seule pensée. Cette certitude est l'essence même de l'homme, elle englobe tout son être et toute son activité; l'homme a été créé pour elle, il est homme par elle.

La certitude produit la sérénité; celle-ci pénètre l'âme, elle est le rayonnement de la certitude libératrice. Elle est à la certitude ce que l'Infini est à l'Absolu, ou ce que la Possibilité est à la Réalité, ou la Totalité à l'Unité. La certitude et la sérénité se prolongent dans la foi.

Certitude, sérénité et foi : par cet Etre nécessaire et libre qui seul donne un sens à tout ce qui est, dans le monde et dans l'homme, et qui est Lumière, Paix et Vie.

Comment définir le *Tasawwuf*? Un soufi a dit du *Tasawwuf* qu'il était « la pauvreté » ; un autre, « le jeûne », et un autre encore « les cinq prières et l'attente de la mort ». Ce sont de pieuses associations d'idées, pas des définitions.

Si l'on nous demandait ce qu'est le *Tasawwuf,* nous dirions que c'est (1) le Discernement entre le Réel et l'illusoire, (2) le Souvenir permanent du Réel et (3) la Beauté de l'âme, la conformité au Réel.

Discernement entre le Réel et l'illusoire : entre *El-Haqq,* le Vrai, et *el-hijâb,* le voile ; *là ilâha illâ 'Llâh*. Telle est *Hikmah,* la sagesse mentionnée par le Koran : « Il *(Allah)* a donné la sagesse à qui 11 veut, et celui à qui la sagesse a été donnée, celui-là a vraiment reçu abondance de bienfait » (sourate de la Vache, [2] :269).

Souvenir permanent du Réel : *Dhikru 'Llâh*. Ainsi que le dit le Koran ; « Et le souvenir *d'Allah* est de toutes choses la plus grande » (sourate de l'Araignée, [29] : 45).

Beauté de l'âme, conformité au Réel : en effet Dieu aime tout ce qui est Beauté - *Jamâl* - parce qu'elle reflète Son Infinitude, Son Harmonie, Sa Bonté et Sa Béatitude ; et II aime particulièrement la Beauté de l'âme parce que l'intérieur prime l'extérieur, et l'immortel le périssable. *Hâdith* : « En vérité, *Allâh* est beau, et II aime la Beauté. »

*
* *

« Dis : *Allâh* ! et laisse-les à leurs vains discours. » C'est ainsi que le *Dhikr* tranche le noeud gordien formé par les obscurités et les troubles de l'âme, états de pesanteur et de dispersion - bref, les problèmes insolubles en apparence, que la cause en soit objective, subjective ou les deux à la fois.

Cela veut dire que le *Dhikr* tranche à travers le nœud inextricable et absurde de la *mâyâ* inférieure, qui se trouve dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme, dans l'âme comme dans le monde.

L'homme tend à argumenter avec sa propre absurdité autant qu'avec celle du monde, et l'adversaire, qui a intérêt à ce que nous oubliions Dieu quand nous sommes perturbés, profite de la situation pour nous entraîner dans un mouvement sans fin ; c'est ce qu'on appelle « tourner en rond ». Or ce que nous ne comprenons pas, Dieu le comprend, et nous en portons témoignage en disant

Allâh avant de nous détourner de toute discussion sur l'incertain, le conjectural, l'indéfini, l'insoluble. En tout état de cause, il est nécessaire de savoir qu'il y a toujours un point inintelligible dans la *mâyâ* : mystère sur un plan supérieur, absurdité sur un plan inférieur ; dans un cas comme dans l'autre, nous disons *Allâh*.

Dire *Allâh* c'est faire preuve de Confiance et de Foi. Car *Allâh* est la réponse à tout. L'âme questionne, le Nom suprême répond; or l'âme est une blessure, le Nom suprême un baume.

*
* *

Ce qui avant tout nous distingue - « psychologiquement », pourrions-nous dire - des musulmans, qu'ils soient nés comme tels ou convertis, c'est que notre esprit est a priori centré sur la métaphysique universelle (*Advaita Vedânta, Shahâdah, Risâlai el-Ahadivah*) et sur la voie universelle du Nom divin (*japa-yoga, nembutsu, dhikr,* prière du cœur) ; à cause de ces deux facteurs, nous sommes dans une forme traditionnelle qui, en fait - quoique pas en principe - est l'islam. L'orthodoxie universelle émanant de ces deux sources d'autorité détermine notre interprétation de la *sharî'ah* et de l'islam en général, un peu à la manière de la lune, qui exerce son influence sur les océans sans se trouver sur le globe terrestre ; en l'absence de lune, les mouvements de la mer deviendraient inconcevables, « illégitimes », en quelque sorte. Ce que la métaphysique universelle dit est pour nous décisif, de même que la science « onomatologique » qui l'accompagne, fait qui nous a autrefois valu le reproche de « dé-islamiser l'islam». Il s'agit moins d'appliquer consciemment des principes formulés en dehors de l'islamisme par les traditions métaphysiques d'Asie, que de puiser une inspiration conforme à ces principes. Dans notre position, l'autorité spirituelle - ou l'âme, qui la véhicule - devient une espèce de point d'intersection pour tous les rayons de la vérité quelle que soit leur origine.

On doit toujours prendre en compte la chose suivante : en principe l'autorité universelle des traditions métaphysiques et initiatiques d'Asie, dont le point de vue reflète plus ou moins directement la nature des choses, prennent le pas - quand l'alternative se présente - sur l'autorité généralement plus « théologique » des religions monothéistes. Je précise « quand l'alternative se présente », car de toute évidence il arrive parfois, dans l'ésotérisme et dans le symbolisme essentiel, qu'une telle alternative n'existe pas. Il reste que nul ne peut nier que dans les doctrines sémitiques des considérations dictées par

l'opportunisme dogmatique, moral et social déterminent habituellement formulations et règles. Cela ne peut néanmoins s'appliquer au pur islam, c'est-à-dire à l'autorité de sa doctrine essentielle et de son symbolisme fondamental ; la *Shahâdah* ne peut que signifier « Le monde est faux, et *Brahma* est vrai », et « tu es; Cela » (*tat tvam asi*), ou «je suis *Brahma* » (*aham Brahmâsmi*) car elle est la pure expression à la fois de l'irréalité du monde et de l'identité suprême. De même, les autres « piliers de l'islam » (*arqân el-Dîn*), les règles fondamentales telles que les interdits alimentaires et artistiques constituent sans aucun doute des supports à l'intellection: et la réalisation. La métaphysique universelle - ou la « Tradition Unanime » - peut leur conférer un nouvel éclairage mais pas les abolir, en ce qui nous concerne. Quand la sagesse universelle affirme que les invocations contiennent et remplacent tous les autres rites, ce sont des préceptes décisifs, en opposition avec ceux qui voudraient faire de la *sharî'ah* ou de la sounna une sorte de *karma-yoga* réservé à quelques-uns ; les conclusions que nous pourrions en tirei par analogie (*qiyâs, ijtihâd*), la plupart des shari'ites les trouveraient illicites. Autrement dit, si un maître musulman nous demandait de débuter chaque *dhikr* par une ablution et deux *raka'ât*, les préceptes universels - et « antiformalistes » - du *japa-yoga* prendraient le pas sur l'autorité de ce maître, du moins dans notre cas. Par ailleurs, si un maître hindou ou bouddhiste donnait l'ordre de pratiquer le *japa* devant une image, il va sans dire que c'est l'autorité du symbolisme islamique qui pour nous prendrait le pas, mise à part toute question d'universalité, les formes étant les formes, et certaines d'entre elles sont essentielles, partant rejoignent l'universalité de l'esprit.

*
* *

Je suis content d'apprendre que vous avez finalement renoncé à jeûner, le corps a besoin de toute sa force quand il est malade, votre force vous est nécessaire pour éliminer un mal risquant de s'installer s'il peut profiter d'une résistance affaiblie ou déficiente. Bref, on a le droit d'être prudent, particulièrement à notre âge ; il y a des *fuqarâ* qui ne le sont pas, bien que la perspective où nous nous plaçons n'exige aucun zèle quasi-héroïque au plan de la *sharî'ah*, puisque nous mettons l'accent sur le *Dhikr*.

*
* *

Un mot présuppose le silence : on ne peut l'entendre en plein bruit. Le silence doit être d'autant plus parfait que le mot est noble. C'est pourquoi *Dhikr*

a besoin de *faqr* : le Nom *Allâh* n'est prononcé dans toute sa plénitude que si l'âme s'est éteinte pour lui.

Quand il y a extinction de l'âme, il y a vertu. L'âme est vertueuse à l'état où Dieu l'a créée : les vices sont des privations, ou des défauts surimposés. L'âme originelle - éteinte, silencieuse - est le « lotus » *(padma)* qui renferme le « bijou » (*mani*) ; ce lotus, la Sainte Vierge le personnifie. Elle est « paix » (*salâm*) véhiculant la « bénédiction » *(salât)*. Ou bien le saint « silence » *(hesychia)* contenant le Mot divin *(Logos),* le Nom.

En réalité, ce « silence » est la vie. « Je suis noire et pourtant belle ». Que l'âme déchue reste silencieuse - *vacare Deo* -, et les Qualités divines se refléteront en elle, ces Qualités dont elle porte les traces dans sa substance même.

La Vérité et la Beauté sont des chemins menant au saint silence : elles suscitent le souvenir de notre substance paradisiaque. Car ce silence est fait de vérité et de beauté ; un vide apparent, en réalité une plénitude.

*
* *

Vous demandez si je voulais dire, dans l'un de mes livres, que « l'intelligence ne peut discerner la vérité sans se référer soit à l'ésotérisme, soit à la Révélation et ses commentateurs, Mohammed le premier. » Voici ce que je I voulais dire : en principe l'intelligence pure - l'Intellect - peut connaître tout ce qui est connaissable ; en principe elle peut cela toute seule, sans l'intervention d'un enseignement ! extérieur. En fait cependant, il y a fort à parier que même l'esprit le plus doué ne peut tirer de lui-même toute la métaphysique. Si Shankara avait grandi dans l'ignorance totale, sans avoir jamais entendu parler du *Véda,* de *l'Âtmà,* de la *Mâyâ*, est-il possible d'affirmer sans risque de se tromper qu'il aurait pu tirer ces notions de lui-même ? La Révélation, védique ou autre, non seulement nous communique des idées-clefs, mais - et par-dessus tout - éveille et actualise la connaissance latente que nous portons en nous. Vous dites : « Mais les philosophes musulmans, à l'instar de leurs | prédécesseurs en Grèce, parlaient de beaucoup de choses que le Prophète et les anciens notables de l'islam n'ont pas mentionnées. » Certes, puisque le Prophète - ou le Koran - ont simplement donné l'impulsion ; les philosophes grecs eux-mêmes avaient besoin de certains stimuli traditionnels. Chaque homme a des parents, et les parents ne sont jamais à court d'idées. Par parents, j'entends l'Antiquité. Une fois l'impulsion donnée - pour les Arabes elle fut koranique et héllénistique -,

les auteurs métaphysiques et mystiques peuvent avoir des idées complètement originales, issues de l'inspiration ou simplement de la réflexion.

*
* *

Tawhïd, Dhikr, Faqr : « Témoignage d'Unité », « Souvenir de Dieu », « Pauvreté » ; c'est-à-dire la Vérité, la Voie et la Vertu.

Quelle est la relation entre la Vertu et la « Pauvreté » ? Être « pauvre », c'est être tel que Dieu nous a créé, sans surcroît d'artifice, sans attitude de fierté ; c'est rester conforme à la *Fitrah,* la Nature originelle.

Le Koran dit : « Ô hommes, vous êtes pauvres par rapport à Dieu, et Dieu est le Riche, l'universellement Loué. » Cela signifie que tout ce que la créature possède *a priori* - ses qualités, ses facultés -, elle les tient du Créateur, source de tout ce qui est bon, auquel appartiennent tous les mérites. Voilà pourquoi on peut dire que la vertu est « d'être ce que nous sommes », ce que nous sommes à travers la Volonté créatrice.

Tawhïd, Dhikr, Faqr : D'une part il y a quelque chose que nous devons savoir, le Vrai ; quelque chose que nous devons vouloir, le Bon ; et quelque chose que nous devons aimer, le Beau. D'autre part, il y a quelque chose que nous devons tout à la fois savoir, vouloir et aimer, qui est le Vrai, le Bon et le Beau : la Vérité, la Voie et la Vertu. On connaît la Vérité, en même temps on la veut et on l'aime, parce qu'elle est aussi quelque chose de Bon et de Beau.

Savoir, c'est être conscient de la nature d'une réalité donnée ; vouloir, c'est être incité à l'action par une réalité donnée ; aimer, c'est jouir du bonheur à travers une réalité donnée. Dans un certain sens, aimer et être coïncident : ce que nous aimons nous appelle à nous unir, ce que nous devons aimer est aussi ce que nous devons être. Aimer Dieu c'est « être » Dieu dans les limites de nos possibilités, et cela veut précisément dire que nous devrons tendre vers Dieu « de tout notre être ».

« Tu aimeras le Seigneur de toute ta force, et tu aimeras ton prochain comme toi-même », cela revient à dire que nous devons *a priori* nous aimer. M'aimer moi-même, c'est aimer ce que Dieu a voulu réaliser en me créant, donc ma Nature originelle, la *Fitrah,* et en conséquence *Faqr,* Vertu tendant vers le Créateur. En somme, c'est aimer le « Royaume de Dieu qui est au-dedans de vous ». Ce que je suis, le « prochain » l'est également, m'aimer c'est l'aimer. Et puisque nous voulons que Dieu aie pitié de nous - « l'esprit est ardent, mais la

chair est faible » - nous devons avoir pitié des autres. Voilà une raison supplémentaire d'aimer notre prochain.

D'un autre point de vue, le Ciel nous demande de « haïr notre âme ». Dans ce cas, évidemment, n'est pas en question notre Nature originelle mais sa contrefaçon, l'âme concupiscente. Une âme de cette sorte, nous devons la « haïr » chez le prochain autant que chez nous-même, sinon où seraient l'intelligence et la justice ? Haïr notre âme, c'est précisément prendre conscience du fait qu'elle n'est pas nous. Ce que l'Amour nous demande de devenir, c'est ce que nous sommes dans les profondeurs de notre Cœur.

*
* *

En ce qui concerne la question du « formel » et de l'« informel », ou de la «lettre» (qui peut tuer) et de 1*« esprit » (qui vivifie), je voudrais faire remarquer qu'il y a toujours, ou presque, une région intermédiaire entre l'exotérisme et l'ésotérisme, une *barzakh,* qui est à la fois exotérisme ésotérisé et ésotérisme exotérisé. La chrétienté en constitue le parfait exemple, d'où son caractère paradoxal ; en ce qui concerne l'islam, nous trouvons cette *barzakh* dans le ritualisme d'un Ghazâlî ou dans le soufisme populaire, mais aussi dans les formes collectives du

Tasawwuf. Entre exotérisme et ésotérisme il existe toujours un *karma-yoga* ritualiste et moral. Or ce *yoga*, par le fait même de sa nature individualiste - car l'action et le mérite font nécessairement partie de l'individuel -, s'oppose à la perspective métaphysique aussi bien qu'à la voie du Nom salvateur. L'individualisme rationalisant de la piété musulmane est aussi non métaphysique que l'individualisme sentimental des chrétiens. Il y a une tendance marquée vers une transcendance des formes dans tout ésotérisme dans la mesure où ce point de vue est directement affirmé - sur le plan de la doctrine, où toute formulation devient une *upâya,* un « artifice inévitable » aussi bien que sur le plan de la méthode, où la concentration et ce qui lui sert directement de support absorbent la plupart des rites extérieurs. Nier cette tendance serait aller à l'encontre de la nature des choses.

Toute l'emphase doit être mise sur la vérité métaphysique et le Nom divin. La « religion » dont nous parlons court à travers toutes les formes traditionnelles exactement à la manière d'un fil qui court sur toute la surface du tissu. Partant d'une source faite de preuves doctrinales, donc intellectuelles,

nous devons parvenir à la foi et trouver- en et par le Nom - la certitude intérieure, qui est notre être véritable.

*
* *

Il est nécessaire de passer de la notion abstraite à une conscience concrète ; c'est-à-dire de l'hypocrisie à la sincérité. La plupart des hommes qui admettent que Dieu précède tout, que l'au-delà prime sur l'ici-bas se conduisent comme s'ils ne l'admettaient pas, telle est l'hypocrisie la plus habituelle.

La *Shahâdah* exprime une alternative non seulement entre le Réel et l'illusoire - selon son sens métaphysique - mais aussi entre l'ici-bas et l'au-delà, le Souvenir et l'insouciance. La *Nafy* exprime l'illusoire, ou l'ici-bas - le monde de l'impermanence - ou insouciance, *l'lthbât* exprime le Réel, ou l'au-delà - le monde de la permanence - ou le Souvenir.

Dans la *Nafy* le mot *là* symbolise le côté séparateur, illusoire et impermanent du monde, le mot *ilâha* fait référence au côté participatif, symbolique, unifiant, ou encore aux choses qui permettent aux archétypes célestes de transparaître. Ce symbolisme englobe tout ce qui par nature nous amène plus près de Dieu, que ces valeurs soient objectives ou subjectives, naturelles ou spirituelles. Dans *l'lthbât* le mot *illâ* symbolise l'élément créé au sein de l'au-delà céleste. Le Nom *Allah* exprime très clairement l'Incréé.

L'Invocation, et tout ce qui la favorise, est le « Paradis terrestre » ; le Paradis est la « Terre céleste ».

La beauté terrestre attache le *ghâfil* au monde et retire le *dhâkir* du monde ; elle attire le *dhâkir* plus près du Ciel, car il sait qu'elle manifeste le divin *Rahmah,* or il voit à quel point *Rahmah* est déjà beau dans sa manifestation terrestre, et choisit *Rahmah*, pas le monde.

Parmi les croyants, les *dhâkirûn* sont ceux qui acceptent la *Shahâdah* avec sincérité jusqu'à un certain degré, au contraire des *ghâfilûn*. Pour atteindre la sincérité spirituelle l'âme doit nécessairement passer de la pensée abstraite à la conscience concrète : il ne suffit pas de croire au Paradis, il faut vivre au-dedans d'une certaine manière, dans et par le *Dhikr,* qui est semblable à une prolongation et une anticipation du Paradis, voire - de façon plus profonde et vraie - identifié à la Demeure céleste dans le sens où celle-ci possède la même substance que *Rahmah*.

Car là où le Nom de Dieu est, il y a *Rahmah*, et il y a le Paradis.

*
* *

Je dois toujours répéter aux *fuqarâ'* que si quelque expression de la destinée les perturbent, ils devraient s'y soumettre dans leurs prières personnelles et même remercier Dieu pour cette épreuve, en lui demandant alors seulement de les en libérer. De même, quand une personne nous importune, au point que nous en arrivions à la critiquer, ce qui dans certains cas est inévitable, nous devons rétablir l'équilibre en priant pour elle, à condition que cette personne ne soit pas un *kâfir*.

*
* *

Le Nom *Allâh* contient deux syllabes, l'une courte, l'autre longue, indiquant deux mystères hypostatiques, à savoir l'Absolu et l'Infini ou la combinaison - pourrait-on dire - entre l'Absolu et sa dimension d'infinitude. L'absolu est ce qui n'admet ni augmentation ni diminution, donc ce qui exclut toute relativité ; l'infini est ce qui ne contient aucune limitation, extrinsèque ou intrinsèque. En ce qui concerne le symbolisme spatial, l'Absolu et l'Infini suggèrent respectivement le point géométrique et son extension, le premier étant le signe de la pure Essence, le second de la Toute-Possibilité. La potentialité du Principe Absolu est infinie, parce que le nécessaire Être inclut l'étant possible que le monde existe.

Outre le symbolisme spatial, il y a aussi le symbolisme temporel : à la relation point-extension correspond la relation instant-durée ; un tel parallélisme à la base même de l'existence doit avoir un fondement métaphysique. Incontestablement, l'espace est statique et le temps dynamique ; l'espace se rapporte à la Substance - l'éther en est la preuve - et le temps à l'Energie. Le Principe divin est à la fois Substance et Energie, chacun de ces aspects impliquant à la fois l'Absolu et l'Infini, ce qui est une autre façon de dire que l'Absolu est à la fois statique et dynamique - si l'on peut l'exprimer ainsi - et cela vaut pour l'Infini. C'est pourquoi ce ne sont pas seulement les *hypostases* de l'Absolu et de l'Infini qui se rencontrent ou se combinent dans la divine Nature, mais également les *hypostases* de la Substantialité et de l'Energie ou de la Conscience et du Pouvoir - Conscience parce que le Principe est le Soi, et Pouvoir parce que le Principe rayonne et détermine tout. Dieu est Intelligence et Volonté, il est tel absolument et indéfiniment, la Volonté étant la conséquence

intrinsèque de l'Intelligence. Savoir c'est vouloir, et connaître le Bon c'est aimer : « Dieu est Amour ».

Dieu est « Celui qui est » ; « Je suis celui qui suis » Être c'est rayonner ; une réalité rayonne dans la mesure où elle est ; l'être pur est pur Rayonnement.

Non seulement le Nom *Allâh* contient-il deux syllabes, l'une courte et l'autre longue, mais en outre - à l'intérieur de chaque syllabe - deux sons, une voyelle et une consonne, c'est-à-dire les sons *a* et *l*, la voyelle indiquant la Substance, la consonne l'Energie. Le *hâ* à la fin est une synthèse finale, tel que le prouve son association avec le mot *Huwa,* « Il », signifiant l'Essence. La voyelle *a* est statique, elle exprime la Substance, étant elle-même un « extension » invariable ; la consonne *l* est dynamique, elle exprime l'Energie, étant elle-même une « compression », donc un « devenir ».

A cette doctrine du *Ism* se rattache celle de la *Shahâdah,* dont les quatre mots qui la composent - *là ilahâ illâ 'Llâh* - signifient respectivement : la Manifestation en tant que telle, le reflet du Principe dans la Manifestation, la préfiguration de la Manifestation dans le Principe, le Principe en tant que tel.

*
* *

Le nettoyage psychologique d'un homme devrait s'accomplir *a priori* et fondamentalement par la religion : la Vérité guérit, notre sincérité et notre ferveur contribuant à cette guérison. Si nous avons atteint l'équilibre élémentaire que la religion, par définition, est capable de nous apporter, et si néanmoins il subsiste en nous - à l'intérieur de la structure formée par cet équilibre élémentaire - quelque défaut ou asymétrie psychique appelant une correction, nous pouvons éventuellement avoir recours à des supports secondaires, d'ordre artistique par exemple, pourvu que ces supports soient compatibles avec l'islam en particulier et la dignité spirituelle en général. Encore une fois cependant, il ne doit pas être question de commence] avec de tels supports, car le début d'une carrière spirituelle devrait se fonder exclusivement sur des éléments spirituel: et traditionnels. L'on doit commencer avec la crainte de Dieu ! Au plan de l'ésotérisme, je dirais que l'on n'initie pas un homme anormal, et qu'un homme normal n'a nul besoin de traitement psychologique. Au plan exotérique, je dirais que la religion par sa nature propre possède des ressources suffisantes pour stabiliser l'âme.

*
* *

Par « ésotérisme islamique » nous voulons dire que l'ésotérisme vient en premier et l'islam ensuite : en d'autres termes l'ésotérisme représente l'unique essence et se suffit à lui-même, l'islam étant la forme ou la charpente, bi qu'il existe d'autres formes et d'autres charpentes.

Par « islam ésotérique » nous voulons dire au contra que l'islam vient en premier et l'ésotérisme ensuite : d'autres termes l'islam est la divine Révélation, donc base, et l'ésotérisme son essence perçue *a posteriori* ; l'islam fournit l'essence, et se présente donc comme la condition *sine qua non* de la *gnosis*. D'après cette façon de voir, l'islam devient le point de départ de l'ésotérisme, alors que pour la précédente c'est la métaphysique qui se choisit telle ou telle charpente exotérique si elle ne fait pas déjà partie intégrante de l'une d'entre elles, car il s'agit plus dans ce dernier cas de tirer parti d'une charpente préexistante que d'un réel choix. Mais en aucune façon la voie de la *gnosis* ne peut avoir pour point de départ une théologie anthropomorphique, volontariste, individualiste et sentimentale, ou un légalisme de même nature.

En termes islamiques : le commencement de la Voie (*Tarfqah*) réside-t-il dans la Loi exotérique (*Sharî'ah*) ou dans la Vérité ésotérique (*Haqîqah*) ? Toute la question est de connaître le niveau de l'ésotérisme ; s'il est pur, son point de départ doit être un élément issu de la Connaissance.

*
* *

Le Nom suprême, comme la *Shahâdah,* est une réponse. Il répond au monde, et il répond à l'ego ; chaque fois que le monde nous présente l'un ou l'autre de ses masques, répondons : *Allâh* ; chaque fois que l'ego s'enfle, répondons : *Allâh*.

Le monde est un vaste courant de formes ; l'ego est son noyau vivant, qui vivifie l'illusion avec son sang. Le Nom, tel un brise-glace, traverse le courant des formes, cette toile durcie faite de monde et d'ego, mais qui n'est en même temps que brume. Le monde est le néant qui se cache derrière mille masques ; chacun de ces masques veut entraîner l'ego loin de Dieu. L'ego est une goutte de ce Soi devenu glace, masque et néant, tout en restant lui-même ; c'est s; contradiction interne.

Dieu nous a donné Son Nom afin que nous devenions une fois encore ce que nous sommes ; le Nom fait fondre notre glace, enlève le masque, vainc notre néant. Quand l'ego enfle, il oublie son Soi et veut devenir un masque il nie son

autre soi profond et déclare croire en l'illusion que représente le courant des formes. Le néant est comme un masque de Dieu ; le vaincre signifie voir Dieu derrière toutes choses.

La vie, avec ses deux dimensions du passé et du futur est notre participation au courant des formes, le fil que nous passons dans le tissu du monde. Celui qui répond au monde avec *Allâh,* à l'ego avec *Allâh,* répond à la vie également avec *Allâh.* Le monde, la vie, l'ego : au centre se tient le Nom suprême, auquel rien ne peut résister.

*
* *

Je vous envoie ici un article dans lequel j'ai essayé de présenter une synthèse de ce qui est essentiel et suffisant dans le soufisme. Certes, il arrive parfois que les *fuqara,* tirent leur inspiration de toutes sortes de lectures soufies de valeur très inégale, croyant qu'ils vont trouver des directives autorisées quant à la doctrine et à la méthode ; en réalité ce qui fait autorité pour nous est simplement ce qui est essentiel, ce qui donc coïncide avec la *sophia perennis,* comme précisément je le démontre dans l'article que je joins à cette lettre. Les *fuqarâ'* croient volontiers qu'ibn Arabî plus que tout autre représente pour nous une autorité absolue ou l'autorité avec un grand A, mais ce n'est pas le cas. Quels que soient ses mérites ou son prestige, cet auteur se montre extrêmement inégal, professant parfois des opinions questionnables, c'est le moins que l'on puisse dire.

Sans parler du fait que les soufis se contredisent mutuellement et qu'il existe dans le soufisme, comme dans toutes les spiritualités traditionnelles, certaines variations dans la perspective - *ikhtilâf el-'ulamâ 'rahmah* - ou des capacités de discernement et de perspicacité inégales ; tout le monde ne peut être un *jnânin* au sens fort du mot. Voilà la raison pour laquelle j'ai écrit cet article, dans l'intention de fournir des points de référence pour ce que j'appelle notre conception de la *tariqah,* qui est « spéciale » précisément en vertu de son caractère de synthèse. Chaque chose vient en son temps. *Allâhu karîm.*

Avant cet article, j'en ai écrit un autre sur les faiblesses que l'on trouve dans le « soufisme moyen », trop mêlé de théologie asharite. J'ai également rédigé un troisième article au sujet de la notion de « philosophie ». Tout cela est lié, mais l'article que je vous envoie est de loin le plus important pour les *fuqarâ'.* Si je mentionne les deux autres articles, c'est parce que j'ai l'intention de vous en envoyer quelques exemplaires quand ils seront prêts. Vous pourrez

ainsi avoir une vision complète de mon travail ; après tout, tout cela a un rapport avec notre perspective, donc notre doctrine.

*
* *

Au sujet d'Ibn Arabî, je me souviens que quelqu'un, une fois, s'est demandé si le soufisme admettait l'universalité des traditions ; Ibn Arabî l'aurait nié, je suppose, parce que pour lui l'islam est le pivot des autres traditions. Il faut dire que toute forme de tradition est supérieure aux autres à certains égards, et cela représente en fait une raison suffisante pour qu'une telle forme existe ; et toute personne parlant au nom de sa tradition a cette particularité présente à l'esprit. Ce qui compte dans la reconnaissance d'autres formes traditionnelles, c'est cette reconnaissance elle-même - un fait exotériquement étonnant -, non son mode ou son degré. En vérité le Koran offre le prototype de cette façon de voir : d'une part il dit que tous les Prophètes sont égaux, d'autre part il dit que certains sont supérieurs à d'autres, ce qui signifie - d'après le commentaire d'Ibn Arabî - que chaque Prophète est supérieur aux autres grâce à une particularité qui n'appartient qu'à lui seul, c'est-à-dire à certains égards.

Ibn Arabî faisait partie d'une civilisation musulmane et devait son accomplissement spirituel à la *barakah* islamique ainsi qu'aux maîtres du soufisme, ce qui revient à dire qu'il le devait à la forme islamique. Il était donc obligé de prendre position d'une manière cohérente avec cet aspect des choses, aspect selon lequel cette forme renferme une supériorité par rapport aux autres formes. Si cette supériorité relative n'existait pas, les hindous qui devinrent musulmans à travers les siècles n'auraient jamais eu de raison convaincante pour le faire. Le fait que l'islam constitue la forme ultime du *Sanâtana Dharma* dans ce *mahâyuga* implique qu'il possède une certaine supériorité contingente par rapport aux formes l'ayant précédé. De la même façon, le fait que l'hindouisme est la forme traditionnelle la plus ancienne encore vivante implique qu'il possède une certaine supériorité ou « centralité » en comparaison de formes plus tardives. Il n'y a ici de toute évidence aucune contradiction dans la mesure où les relations à prendre en considération sont dans chaque cas différentes.

*
* *

Tout notre bonheur doit provenir du mystère saint qu'est Son Nom.

L’homme attaché aux choses de ce monde, ou l’homme imparfait, traverse la vie comme s’il parcourait une longue route. S’il est croyant, il voit au loin Dieu au-dessus de lui, il le voit aussi au bout de la route. L’homme spirituel, cependant, se tient en Dieu, et devant lui la vie passe comme un cours d’eau.

On doit penser à Dieu dans un état de plénitude, ainsi Il pensera à nous quand nous serons dans le vide.

Le bonheur se trouve là où est la sainteté. La sainteté est comparable à une ouverture vers le Ciel ; elle est rassemblée au sein de l’Unique. Chaque homme est saint quand il pense à Dieu s’il ne pense à rien d’autre.

Il faut dire à nos frères que tout devrait se faire dans la concentration : les ablutions, la prière rituelle, le rosaire, l’invocation, la prière individuelle, la lecture du Koran. Au cours des pratiques régulières en particulier - ablutions, prière rituelle, rosaire -, on doit savoir ce qu’on est en train de faire et ce qu’on est en train de dire. En ce qui concerne l’invocation, la nécessité de se concentrer va de soi.

Dans les ablutions, les mains renvoient aux actions profanes, la bouche aux impuretés contractées en connaissance de cause, le nez aux impuretés contractées involontairement et inconsciemment, le visage à la honte du péché, les avant-bras à l’intention impure, les oreilles à la surdité en ce qui concerne le Mot divin, la tête à la fierté, les pieds au vagabondage. Ou en termes positifs : les mains purifiées renvoient aux actions spirituelles, la bouche à la pureté active, le nez à la pureté passive et inconsciente, le visage à l’état de grâce, les avant-bras à la pureté d’intention, les oreilles à la réceptivité à l’égard du Mot divin ou des inspirations spirituelles ou angéliques, la tête à l’humilité devant Dieu, partant à la conscience de notre nullité, les pieds à notre aptitude à suivre la voie de la contemplation.

Cet enseignement, je l’ai trouvé en lisant un texte du Cheikh el-Akbar il y a des années de cela.

*
* *

Dans une des lettres de L., j’ai été surpris de lire l’assertion suivante : « En tant que musulman, je ne me suis senti aucunement responsable de qui que ce soit, aussi étais-je, et je le suis encore, entièrement libre de faire ce qui me semblait être au mieux de mes intérêts. » L’auteur de cette phrase ne semble pas savoir qu’aucune forme traditionnelle n'autorise ses membres à la quitter ; par exemple, il est impossible pour un hindou de devenir musulman sans être exclu

de sa caste, ce qui équivaut à une mort civique. Est-il nécessaire de rappeler qu'aucune religion n'autorise le passage dans une autre religion ? La Loi islamique réserve à l'apostasie (*irtidâd)* le châtiment capital ; c'est pourquoi je ne vois pas comment on peut se penser indépendant vis- à-vis de l'islam en vertu de sa qualité de « musulman ». En ce qui concerne l'ésotérisme - islamique ou autre - il peut y avoir des cas exceptionnels pour lesquels un changement de forme traditionnelle ne peut pas être exclu, ce qui revient à dire que seul l'ésotérisme peut voir dans un tel changement autre chose qu'une « apostasie ». Une chose reste claire néanmoins, dans l'ésotérisme l'on dépend de son Maître, et rien ne peut se faire sans ce dernier. L. est devenu musulman pour être un *faqîr,* il n'est pas devenu *faqîr* pour être musulman, et de la part d'un *faqîr,* il paraît d'autant plus illogique de revendiquer sa « liberté » en tant que « musulman ». À cela il faut ajouter que, pour qu'un changement de forme traditionnelle soit légitime, la première condition est que la motivation en soit l'opportunité « technique », le changement ne peut être une conversion pure et simple, comme ce fut le cas pour L. et M.. Autrement dit, ce changement doit réellement être considéré comme un passage d'une forme à une autre, non comme un passage de l'erreur à la vérité.

*
* *

Selon le Cheikh el-Alaoui, la signification profonde des pratiques religieuses et la raison pour laquelle elles existent est le souvenir *d'Allâh*, ce qui veut dire que toute la *sharî'ah,* tous les dogmes, toutes les pratiques résident dans le *dhikr*. On peut être empêché de remplir une prescription particulière de la Loi en raison des circonstances ; on ne peut jamais être empêché de se souvenir de Dieu.

La *sharî'ah* fut révélée dans le temps, tandis que la *haqîqah* n'a pas de commencement, elle était avant la création du monde. La *sharî'ah* est liée à la *haqîqah*, mais la *haqîqah* n'est pas liée à la *sharî'ah*. *Spiritus autem ubi vult spiral*.

*
* *

Quand le *faqîr* ferme les yeux et prononce le Nom - dans n'importe quelle circonstance, mais devant Dieu, et pas devant les hommes -, il manifeste ou

réalise quelque chose de très grand ; car ces deux actions ou attitudes représentent la Voie entière.

Fermer les yeux, c'est en fait exclure le monde, et prononcer le Nom, c'est affirmer Dieu. On exclut *Mâyâ,* on affirme *Âtmâ*.

Fermer les yeux, c'est la *Nafy* de la *Shahâdah (là ilâha)* ; prononcer le Nom, c'est *l'lthbât* (*illâ 'Llâh*). Extinction des accidents d'une part ; apparition de la Substance d'autre part. Cela s'appelle *Faqr* et *Dhikr*. Et voilà pourquoi ces deux éléments contiennent la Voie entière.

Nafy (ou *Faqr*) : « Je suis noire... » ; *Ithbât* (ou *Dhikr*) : « ... et pourtant belle ». Et de même : « Je dors, mais mon cœur est éveillé. »

Pour revenir au quaternaire *Haqq, Qalb*, *Faqr*, *Dhikr*, nous dirons : *Faqr* combine *Haqq* et *Qalb,* car la Perfection passive *(Faqr)* est réalisée comme une résultante de la Vérité *(Haqq)* et en passant par le cœur *(Qalb)* ; parallèlement, *Dhikr* combine *Haqq* et *Qalb* pour la même raison, mais appliquée cette fois à la Perfection active *(Dhikr)*.

En ce qui concerne le ternaire *Makhâfah, Mahabbah, Ma'rifah,* nous dirons : la coincidence opérative *Faqr/Dhikr* peut avoir lieu à travers la Crainte, ou l'Effort, à travers l'Amour, ou la Grâce, ou à travers la Connaissance, ou l'Evidence, ou encore à travers les trois en même temps et en dehors de toute intention dimensionnelle ou modale.

Dans certaines images sacrées - notamment celles de *Bouddha* -, le Mot humain ou l'Homme déifié a les yeux fermés et la poitrine dénudée : ceci est la non-manifestation de ce qui est extérieur et la manifestation de ce qui est intérieur ; non-manifestation (ou extinction) du monde et manifestation (ou extériorisation) du Cœur ou du Soi. A l'intériorisation de ce qui est extérieur répond l'extériorisation de ce qui est intérieur ; le premier acte correspond à *Faqr,* le second à *Dhikr*.

*
* *

Dans le cas de T. et N., je n'ai pas prié simplement pour une guérison, parce que je prévoyais bien trop clairement que la Volonté de Dieu - pour le bien de ces *fuqarâ '* - serait autre.

Il ne peut y avoir un équilibre définitif, donc invariable entre Dieu et l'homme ; seul Dieu est immuable. Certes, il rompt parfois un équilibre pour le remplacer par un nouvel équilibre, et le *faqîr* subit en conséquence une sorte de mort : le *faqîr* sait encore que *lâ illâha illâ 'Llah,* mais il ne sait plus qui il est

lui-même. Il doit alors trouver une nouvelle identité en se basant sur l'unique certitude qui lui reste, qui est précisément ce *lâ illâha illâ 'Llâh* ; par de telles nuits rien ne subsiste à part la Vérité et la Foi et, en conformité avec ces dernières, la Patience et la Confiance. Elles nous rendent capables de vaincre tous les vertiges. On doit réaliser un équilibre parfait entre le vertical et l'horizontal ; chez la plupart des hommes cependant, l'horizontal prend le pas sur le vertical, la vie spirituelle devenant trop humaine, trop individuelle, trop terrestre. Il faut donc commencer à nouveau plus ou moins à zéro et renaître. Tout *Rahmah* réside dans le Nom suprême, et dans *Rahmah,* qui est inépuisable, nous ne pouvons rien perdre. Quiconque meurt pour *Rahmah* renaît en *Rahmah*.

*
* *

Le nom *Allâh* est l'Argument absolu face à la cascade d'absurdités qu'est le monde. En Lui repose un axiome invincible qui ne laisse pas de place à la discussion; demander « pourquoi », c'est déjà ne pas croire. Le Nom *Allâh* est notre refuge contre le vacarme de l'existence terrestre ; le monde, malgré toute sa fureur, ne peut absolument pas présenter d'argument plus fort que ce Nom. Nous n'avons pas le droit de nous précipiter tête baissée contre le mur de l'absurde, et nous ne pouvons rejeter la faute sur Toute-Possibilité. Le Nom divin répond intellectuellement et existentiellement à tous les problèmes, que nous en ayons conscience ou non. Prononcer le Nom divin, c'est mourir et renaître sur-le-champ.

« Heureux sont ceux qui croiront sans avoir vu. »